

דור דור ודורשיו

הוא ספר

# דברי הימים לתורה שבעל פה

עם קורות סופריה וספריה

מאת

אייזק הירש ווייס

בן אה"י הר"ר מאיר ז"ל

רב בבית המדרש הגדול בעיר וויען

חלק ראשון

מקדמתה עד חרבן הבית השני



הוצאת סלאט ומינקוס, ניורק/ברלין

תרס"ד

Copyright by Platt & Minkus  
New-York / Berlin-Schöneberg Feurigstr. 61



אל האיש

אשר בו יתפאר ישראל ומופת הוא לדורו

להרב הגדול המפורסם

מו"ה אהרן יעללינעק נ"י

הדרשן הנעלה בקרית וויען.

רב פעלים מקבציאל שרבה וקבץ פועלים לתורה.

לאות אהבה יתהלה ותודה

מאת המחבר

## פתח דבר

לשם זכרו הנהדר של אבי, שנפטר ב־30 מאי לשנת 1905 בהיותו בן תשעים ואחת שנה, מוסר אני לקוראי ספרו החשוב שנמר אותו בשנת השבעים וישש לימי חייו, זה ספרו האחרון והמכיל חמשה חלקים: „דור דור ידורשיו“, שמופיע כעת במהדורה חדשה לאחר שמנה עשרה שנה מיום פטירתו, — מוסר אני להם לקוראי המהדורה החדשה של ספר זה בקיום קצרים רשימה של תולדות ימי חייו, שאינה באה אלא לעמך על אישיותו.

אבי הרב המנוח אייזק הירש ווייס נולד ב־13 פברואר שנת 1815 במורימס רבה במדינת מהרן. אביו (מאיר) נמנה על מעמד הסוחרים, ואמו רבקה, שבדמותה הרוחנית דומה היה לה אבי, הצטיינה בחכמה יתירה והיתה בעלת השכלה מודרנית לפי רוח הזמן ההוא.

חיי הנישואים בימים ההם הביאו לידי כך, שילדי היהודים ראשית חנוכה העברי היתה ב„חרדים“ וזקתם של הללו ללמורי־חול לא היתה אלא דרך הוראה מחוץ לבית, ה„חרד“. אף אבי ז"ל לא יצא מכלל זה. ב„חרד“ למד את התנ"ך על־פי תרגומו של מגדלסון ואת כללי הדקדוק העברי לפי שיטת בן־זאב ובבית, בבית הוריו — למוהים חיצוניים. לאחר נמר למודו ב„חרד“ בשנה השמינית לימי חייו נכנס אבי, לפי עצת הרב טוביה לויט, לבית תלמודו של מיכלר, שמשם יצא לאחר חמש שנים מוֹנִין ביריעות רבות בתלמוד. בזכרונותיו מופיעים ומוזכר אבי את מורו המצויין הנה מתוך הבעת תורה.

בכדי להביא את כשרונותיו הנעלים של הנער לידי התפתחות נמורה החליטו ההורים להזמין לביתם מורה, שיהא מקדיש את עצמו לכנס כלבד, ומורה כזה נמצא להם והוא המשכיל המושלג וולף מילרד. אכן שיטת הוראתו של האיש הזה לא משכה את לבו של הנער, שכן זו היתה מכוונת יותר כלפי קניה דעותיהם של הפוסקים בכח הזכרון מאשר כלפי למוד שכלי והנייני ודורשת היתר מאת התלמיד, דרישות שלמעלה מכוחותיו הן. מלבד זה, בהגיע הנער לשנות בנות, נתעורר בו החשק ללמד באחד מבתי המדרש לרבנים במדינת מהרן. מאחר שהישיבה בנכר בשכיל הבחור הרך והענוג עוד נחשבה בעיני ההורים לבלתי מצליחה, השפיעו הם עליו, שילמד בחילה בבית־הישיבה שבציר מולדתם, שבראשו עמד הרב החרדי מו"ה יוסף פילבוגן. אבל כעבור זמן מועט עזב את עירו והלך למריבש במהרן, מקום שם מצא בבית הרב רבי חיים יוסף

פולק משכנ־הורים שני. כאן צריך היה הבחור לעשות שלש פעמים מדי שבוע בשבוע במעמד רבו תרגילי סגנון עברי בפרוזה ושירה וכך קנה לו בהמשך הזמן צורה שלמה שג' בסוי רעיונותיו בעברית. בנגוד לשיטת הפלפול, שעמדה אז במרום גבהה, למד הרב את תלמידו לעמד מתוך הגיון על פשוטו של תלמוד. מתוך צער מתאונן היה אבי בשנות זקנתו המופלגת על זה, שלא האריך את ימי שבתו בבית רבו וחברו, שלהחזיק טובה על כמה וכמה דברי שמוש והוראה הוא צריך לו.

בהיותו בן חמש עשרה שנה נכנס אבי לבית הישיבה של רבי יצחק משה פרלס בעיר אייזנשטדט. תלמודו של אבי השפיע אמנם לטובה על־ידי הרב הזה, שהיה שונא את שיטת הפלפול ומתוך זה לא היה מתנגד לירידעות חיצוניות, אבל מעשה־יצירתם של רבים מחבריו גרם לו, שאף הוא יצא את אייזנשטדט. קול הקורא המצוין של רבי נחמן מברביטש משך אליו אז את אבי, והוא הלך לניקולסבורג במהרן מכלי דעת הוריו ובחסר אמצעים. הרב מברביטש העיר ביותר את תשומת־לבו לתלמוד הירושלמי וערכו של זה בשביל משנה בקרתית של תלמוד בבלי. לאחר שתי שנים של ישיבה כאן אלץ אותו מחוש־ראש, בעמיו של טרח ועמל רב, לשוב לבית אבותיו. מכאן ואילך היו, לפי מכמאיו הוא, הספרים למוריו ורביתיו. מתוך שקידה והתמדה קרא ושנה בספריהם של רפפורט, קרוכמל ול. צונץ, והם הם שהשפיעו על מהלך דעותיו. רובו של היום היה עוסק בתלמוד ונישאי כליו, ושאר הזמן הקדיש לענפי מדע אחרים. במרוץ הימים התחיל „מושך בשבט סופר" ובא בחליפת מכתבים עם גדולי החכמים שנאותו זמן, וכך לא פסק שנים רבות חלוקה מכתבים בינו ובין יוסף שאול נסנסון בלמברג. במשך שלש שנים (1840—1837) היה בעצמו ראש הישיבה בעיר מולדתו. לאחר נשאו בשנת 1842 את ארנסמינה בתו של רב הגליל אייבנשיץ ר' קר אפנהיים לו לאשה, התחיל עוסק במשא ומתן, אבל חסר כשרון מסחרי, הגיע לימים מועטים את ירו מזה. בשנת 1858 בא אבי לוינה והשיג כאן משרה בחור מניה בבית הדפוס הגדול של סמרסקי ודיטמרש, שהוציאו מהדורה חדשה של התלמוד. כעבור שלש שנים נקרא להיות לרב ומורה בבית המדרש „מיסודו של המסוף הר"ר אהרן ילינק. מאז פתחה בשביל אבי תקופה ארוכה של עבודתו התלמודית והמחקרית. מספר רב של רבנים ידועים ומסיפי קהלות גדולות נמנה בין תלמידיו שומעי לקחו.

בחור חוקר התלמוד הריהו לוחם את מלחמתה של שיטת הבקרת החפשית ולא יחת מלומר, שנוסחה זו וזו משובשת היא. בדרך כלל יזהיר שלא לפרש דברי קרמונים על־פי מושגי זמננו ושלא לשים בהם כונות הרחוקות ממהלך מחשבתם של אלה.

הספר הכי גדול שבספריו הוא „דור דור ודורשיו" (ספר דברי הימים לחורה שבעל פה בן חמשה חלקים). בסדר כרונולוגי באים ספריו כזה: בשנת 1862 הוציא לאור את הספרא עם פרוש הראב"ד והערות משלי כשם „מסרה

התלמוד", בשנת 1865 — את המכילתא עם פרושו "מדות סופרים". משנת 1881 הוציא לאור אבי יחד עם חברו הרב ר' מאיר פרידמן את מכתב העת החדשי "בית תלמוד", שהיה מיקדש לחקירות במקצוע התלמוד ובו נדפסו כמה מאמרים מאתו, מאת העורך עצמו. מאמרים רבים משל אבי הופיעו במכתבי העת "בוכבי יצחק", "המגיד", "האסיף" ו"בכורים" לקלר. הנהגותיו לסוגיות "כות שבתלמוד, הביוגרפיות שלו על-אדות רש"י, רבנו תם ועוד כתבים אחרים, — כולם מעידים לא על למדנותו המופלגה והתמדתו הכלתו פוסקת בלבד, אלא גם על שאיפתו הרבה להגדיל ולהאדיר את הספרות התלמודית ולהפיצה ברחבים.

שמו של אבי נודע אף בחוגים בלתי יהודים, ויצאו לו מוניטין בתור חוקר תלמוד המורה דרכים חדשות ובעל לשון עברית ממדרגה ראשונה בין גדולי החכמים הפרוטסטנטים. ביחוד עם נלקדה, וינשה, שמרק וביחוד עם דליטש הזקן היה עומד בחליפת מכתבים, וזה האחרון בקשו, בתרגמו לעברית את הברית החדשה, שיבדק את תרגומו בדקה לשונית.

לאחר שעברו עליו חיי עבודה מדעית רבה ונישאת פרות, נפטר אבי בוינה, 30 מאי 1905, בהיותו בן תשעים ואחת שנה. על מצבתו חקוקה הכתבת: "עבודה פוריה בשדה המדע העברי היתה תכן חי"ך השוקטים, חיי איש המדע".  
וינה, נובמבר 1923

ד"ר מכס ווייס.

---

בתור חמר שמשו זכרונותיו של אבי ("זכרונותי", ורשה תרנ"ה), מאמרו של סוקולוב ב"האסיף" (שנה שניה, תרמ"ו) לרגלי מלאת לו לאבי ז"ל שבעים שנה ומאמר של ל. ויסנר (וינה) ב"אלגמיינה צייטונג דעם יודענטומס" (ט 5 מרץ 1915), בהמלא מאה שנה מיום הולדו של אבי (13 פברואר 1915).  
הנ"ל.

---



## הקדמה.

בכל דור ודור זה קרוב לאלפים שנה, נאמנו מאד דברי המאמר: חכמים דברי סופרים יותר מדברי תורה. בכל העתות האלה ותחת החליפות השונות אשר עברו עלינו, היתה התורה שבעל פה ענין אהוב אל רוב הדורשים באומתנו. אך בזמננו נהפך הדבר. ראינו כי מעט מעט אולת יד הדרישה הזאת, ודור חדש אשר יקום לעינינו חדל להיות לו התשוקה אליה. הדורשים אשר תורתם אומנותם מעט המה, ודרכי העיון והחקירה אשר הלכו בהן קדמונינו אבלות אין דורש ואין מבקש להן. אולם לא נחמה על החפץ; כי כמקרה חכמות אחרות קרה גם לחכמת התורה. הבקרת על יד מעגל דברי הימים הביאה רוח חדשה בדרישת החכמות בכלל, ואף היא הביאה את חכמת התורה שבעל פה למדרגה חדשה. והנה לא כדורות הראשונים הדורות האלה. במקום המשפט הראשון בדרישתה, שם עומד עתה משפט חדש והוא משפט הבקרת, אשר שם לו למטרה לרוש ולתור בדברי הימים לתורה שבעל פה, להבין תכונתה, תולדתה וקורותיה.

ראיתי ונחנן אל לב מה יקר לדורשי התורה הזאת להשכיל על קוראותיה ותהלוכותיה בנתיבות העתים, וכמעט רק זה הדרך הנכון להבינה ולבוא עד תכונתה. אבל משנה הוא אם נחשוב כי יושג הדרך הזה לאיש אשר לא נסתה כף רגלו הצג על ארח העיון והחקירה אשר דרכו בו קדמונינו. כי הקורא בספרי התורה שבעל פה כקורא באגרת כאשר עושים קצת חכמים בדורינו אך עושה בנפשו שקר בנשחו למלאכת הבקרת בספרים ההם, ומי אשר לא למד הרבה ולצ שנה הרבה ולא שמש תלמידי חכמים לדעת דרכי הפלסוף של הקדמונים על בורים והלוך ההוייות והסוגיות והשיטות והלשונות הרגילות, אין לו גם כן היריעות והמדות העיקריות הדרושות לחקירה בקדמוניות התורה הזאת. והנה הוא בעיני כאיש אשר ירצה לבנות בנין ויש לפניו כל הדברים והכלים הנצרכים לזה אבל אין ידו אמונה להשתמש בהם על פי כללי חכמת הבנין.

והנה תורה לאל כי לא אלמן עוד ישראל מחכמים אשר גדלו על ברכי התורה שבע"פ מנעוריהם ובקאים בחכמתה ובמדות החכמים הקדמונים ובדרכי לימודיהם ופלפולם, ומשתדלים בשקידה רבה לדרוש ולחקור בקדמוניותיה, הם באמת עשו עמנו אום למינה וגלו עמוקות מני חשך והועילו לנו הרבה לדעת תכונתה וקורותיה; אבל אין להכחיש גם כן כי יש ויש בקרבנו אשר דרשו בפנה הזאת מכלי היות להם ההקדמות הנצרכות לדרישה נאמנה וילדו ילדי זרים אותי עינים אבל לא מדחיבי לב להשכילו ולהבינו. הבחינה הזאת הורה אותי לדעת כי המלאכה הנדרשת לזאת הפנה לא נעשתה עוד אף לחצי, כי המלאכה מרובה

ולערך רבויה עוד הפועלים מעטים, וחשבתי אני בלבי כי כל תוספת־המביאה אותה אף צער אחד הלאה להשלמתה תהיה לרצון לפני כל מכשני המורשה היקרה הזאת ומככריה, בדעתם כמה היא מן התועלת ליריעת דברי הימים לאומתנו ולדתנו בכלל, ולהרמת חכמת התורה וקורותיה בפרט, ואמרתי כי חובה גדולה היא על כל איש אשר אהבת התורה נגעה בלבו ויודע בנפשו כי יש לאל ידו להיות עוזר מעט להשגת זאת התועלת, כי ישים לבו לחובתו הזאת וימלאנה בכחו וכאשר יהנן מאת החונן לאדם דעת. אף על כן התעוררתי זה ימים ושנים וגמרתי בלבי אעשה חובתי גם אני אישים כל מעיני בפנה הזאת לדעת תכונת התורה שבעל פה והליכותיה בנתיבות העתים ואולי יצלח בידי חפץ ה' כי ישינו גם אחרים תועלת מדרישותי.

והנה כל אלה הימים והשנים התאמצתי למלאות את אשר גמרתי בלבי, ודרשתי וחקרתי באמונה ובלב חמים. אבל ימים רבים אשתוללו חקרי לבבי, והתנודדתי מספק אל ספק. לא היו תולדות מחקרי בימי נעורי כהתולדות בימי ביקורי, ועם אלה ואלה לא השגתי מצב קיים ונכון. אמנם כאשר הוספתי ימים, והוספתי גם המתינות הנאותה לחקירה נשנבה כזאת גם אז הגדלתי והוספתי בשחון נגד הספיקות אשר עוררוני לפני, והתחזקתי והייתי לאיש אשר לא ישא פנים בלתי לאמת לבדה. אז כבקרת יועה עדרו בקרתי כל החקירות בכחינת דברי הימים להתורה שבכ"פ אשר אספתי בחפני מאז, ובחנתי המחשבות אשר חשבתי בה בעתותי השחרות ובשנות אנשים, ובאתי במשפט אמת עליהן בלי משוא פנים לנפשי, ואשר מצאתי נכונה אותה בחרתי ואקרב. והתולדות אשר הוצאתי אחרי הבקרת והבחינה חברתי אחת אל אחת והעליתי פה על ספר. מאמתי ליפות דברי קדמוניו ולשנות את מעמם מאיוז כונה חוצית, אם לחפות על איזו דעה קדמוניה בלא יושר או להמציא פשרות בפלפול וסברות, ולכוא בהתחכמות וערמימות נסתרת, על סתירות גלויות ומסורשות. אמנם בינותי בדבר לאמיתו בדקתי המקורות הפתוחים לפני בחופש מחופש, ורק אשר העלתה חקירה נאמנה בידי אותה שמרתי לדבר באין חנף ובלי המיית הדין להימין או להשמאל.

מאד מאד רחוקה ממני המחשבה לחשוב כי גליתי מסתרים אשר לא שערם אחרים, והשמעתי חדשות ונצורות לא נודעו; כי אמנם ברור דעה כבומנט. דור אומן את המדעים עד להפליא מי זה יתנרך בלכבו לאמור: גליתי תעלומות חכמה אשר נעלמו מעין כל חי ובחכמתי כי נבונותי הרעשתי את עולם המדעים? כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע את הענין אשר לפניו, וישים לב אל המחשבות אשר חשבו בו אחרים לקבץ אותן ולהביא בהן סדרים, להניף עליהן שבט הבקרת למען דעת אם לרחק אם לקרב, ולתת להן תואר והדר והיו דרושות לכל חפציהן. הבחינה הזאת היתה נגד עיני בדרישותי; על כן אחרי אשר השתדלתי לדעת את עומק הענין אשר לפני, ובחנתי במעצה ודעת ובלי שום פניה אחרת, אז יגעתי לקבץ על יד חקירות ויסודות אשר יסוד קדמוני בזמן רחוק או קרוב או גם בזמני, הנודעים מסורשים ושום שכל או אשר שמו בסתר בקרב



רמזים דקים. אבל לא עשיתי לי יסודותיהם לחק ולא יעבור להצדיקם קודש אף אם לא יסכלם שכלי, אמנם הבאתים כמשפט צדק וקרבותי את הקרוב ורחקתי הרחוק מדעתי, ואם אנסה לפשר לא עשיתי כי אם במקום שהפשרה גלויה ומתאמת בראיות ומופתים נאמנים, ובכן יצאו לי כמה תולדות הנאותות להרחיב חכמת התורה וידיעת דברי ימיה, וזה הוא חלקי מעמלי 'שעמלתי בספר הזה.

הנני שולח לפני את המדועות המעטות האלה והיו לי למליץ לפני משופטי הם החכמים ודורשי התורה כאמונה, בהן הודעתי את המטרה אשר הצנתי לי ואת התכלית אשר חפצתי בה; אבל להגיד מה משפט מעשי בכל פרט ופרט, או להציע מה משפט כללי על אשר פעלו אחרים בסנה הזאת, לכל זה לא ראיתי הכרח כי על כל אלה ימצא הקורא בכל ספר וספר מחבורי די מנוקשו, ולמה אשחית דברים ללא צורך ואהי עליו למשא? אבל אחת היא אשר ראיתי להעיר עליו, והוא: שאם ימצאו בחבורי ענינים או חקירות אשר לפי ההשקפה הראשונה יחשכם הקורא כאלו הם רחוקים ובלתי הכרחים לכונת החיבור, אל ידין אותי לכך חובה ואל ישפוט על פרטים נפרדים אך ישפוט על הכלל כלו, כי אז ישכיל כי כל החקירות אשר ננעתי בהן הן נדרשות אל הענין העיקרי אשר עליו יסדתי חבורי, והן קשורות בו כשלהבת בנחלת.

כלל החבור יהיה כולל דברי הימים לתורה שבעל פה מזמן ראשית מציאותה עד סוף המאה הרביעית לאלף הששי עם כל המתחכם לה מספור קורות חכמי ישראל אשר הם נושאה, ומספור קורות הסופרת אשר לתורה הזאת. והנני מוציא היום לאור את החלק הראשון בחמשה ספרים, והוא מושך והולך עד חרבן הבית השני.

עתה טרם שמת קנצי למלין עוד אחן תודות לבני לכל החכמים והסופרים אשר נעזרתי בחקירותיהם בחיבורי הזה. וביחוד אשיבה תודות אלף לידידי הרב הגדול בתורה ובחכמה המפורסם ויקר בדורו מו"ה אהרן יעללינעק ג"י אשר העירני מאז אל זאת המלאכה, ובהערותיו ובעצתו סדרתי ותקנתי את חקירותי בסנה הזאת ובכפל כחי ושקדתי הקדשתי לה נפשי וזמני; אך לא לבד עצתו אשר נחתני אמנם אף חכמתו עמדה לי וכמה ענינים מדרישותיו ומחקריו הנפוצים בספריו ובמכתבי עתים וגם מה שקבלתי ממנו מה אל פה, היו לי לעזרה גדולה במלאכתי כאשר עיני הקורא תחזינה מישרים במקומות רבות בחבורי. והנה כתתי לו תודתי מקירות לבי על כל הטוב אשר עשה עמדי, עוד אני תפלה לאלהים כי ישלם לו פעלו ותהי משכורתו שלמה.

ועתה יהיו לרצון אמרי פי רפני החכמים ודורשי התורה ויקבלו פועל ידי בתום ויושר לבב כאשר בתום וביושר לבבי הקרבותי לפניהם מנחה, והיה זה שכרי מעמלי שעמלתי, ולעתיד עיני נשואות אל אלהי כי יאמצי בחסדו ויאזרני חיל לכלות את המלאכה אשר החילתי לכבוד שמו להגדיל תורה ולהאדירה.

אייזק הירש ווייס.

# רשימת תוכן החיבור

## ספר ראשון.

Seite	
1 — 11	פרק ראשון. הרושמים הראשונים לתורה שבעל פה . . . . .
1 — 5	הספקות אשר הטילו בקדמותה, שורש האמונה בה, . . . . .
5 — 8	הכרה הקבלה ופירושים ישנים בראיות החלמיות, פירושים בספר משנה תורה ותכונתם . . . . .
8 — 10	ראיות השעריות על פירושים מקובלים . . . . .
10 — 11	משפטים וכללים היוצאים מהקודם. גרמא בנזק הקבלה בזמן האחרון .
11 — 23	פרק שני. ימי השופטים עד ימי של שמואל הנביא . . . . .
11 — 16	מובן איזה חקים בימי יהושע. דעות הזמנים הקודמים בבחינת עבודת ה' בקרבנות, בגדר וניזירות. ומשפט היבום. . . . .
16 — 23	מצב הדת והחכמת התורה בימי שמואל, הקרבנות, מצות המלך, מובן כמה חקים, הסהנים והנביאים. הנביאים קימו תורה לדורות .
23 — 34	פרק שלישי. מזמנו של דוד עד זמן חרבן המקדש . . . . .
23 — 26	מובן קדמון במשפט דיני נפשות, ענין כתורה שבע"פ שהוא רק בערך דעה ליטורית. . . . .
26 — 34	מובן חקים מימי שלמה, תיקון לזכר מאורע בזמן ההוא, ההשכלה בטעמי החקים, שורש תקות המשיח, מושג האמונה בה בימי הנביאים עד ימי הגלות ועד בכלל. . . . .
34 — 41	פרק רביעי. המשך מן הקודם. . . . .
34 — 37	ידידת דרישת התורה עד ימי אסא, אסא ויהושפט החזיקו, תקנת יהושפט, שורש הזוגות, בימי עזריהו החלה סופרת נבואית לפרוץ, דעות הנביאים בתכלית הדת. הקפדת העם על המעשים החיצוניים. פעולות חזקת המלך לטובת הדת והתורה. ישעיה הנביא, רושמים פריטים במובן החקים, תוכחה הנביאים נגד המעשים החיצונים, ירמיה הנביא, תוכחותיו אל מויסס התורה, רושמי קבלה בספרו .
37 — 41	פרק חמישי. זמן הגלות עד שיבתם מהגולה. . . . .
41 — 48	חלוקת המצב הדתי, פעולתו על המצב המרעי, התרחבות סופרת נבואית ומליצית ודברי הימים, יחזקאל הנביא, מובן כמה חקים אצלו, שאר ספרי נבואה, רושמי פירושים בהם. . . . .
41 — 48	פרק ששי. מצב דרישת התורה בתחלת שובם מהגולה. . . . .
48 — 56	בנין הבית והנוכחו, עזרא הסופר. מעלתו, מושג שם סופר, הרושמים מפירושים בספר עזרא, כנסת הגדולה, סופרים. מה בין מושג סופרים ומושג אנשי כנה"ג. . . . .
52 — 56	פרק שביעי. פעולת הסופרים בבחינת הלשון העברית. . . . .
56 — 64	מצב לשון העברית, השתדלותם להרימה, לשון חכמים, שנוי הכתב העברי, סבת השנוי תיקוני סופרים, מקרא סופרים, עשור סופרים, כתיבין ולא קרין קרין ולא כתיבין, סבות התיקונים. .
58 — 64	פרק שמיני. מאמרי הסופרים ותקנותיהם. . . . .
64 — 71	דברי סופרים, תכונת תקנת התפלה שנתחסה לכנה"ג, תקנת שירי תהלה ותהורות, הלל שלנו, תפלות וברכות, תקנות אחרות. . . . .
64 — 68	פירושי הסופרים ומאמריהם, מושג שם הלכה. . . . .
68 — 71	פרק תשיעי. קדמות ההלכה והרחבתה. . . . .
71 — 82	הלכה למשה מסיני, מספר ההלכות ממין חזק, הלכה פתח.

Seite

- 71 — 76 . . . . . הלכתא גמדי, גמרא גמירי, באמת אמרו.  
הלכות מסופקות, יחוסם לסיני, רקרקו ופירושי סיני רעות שונות  
בענין זה, פשרה ביניהן לרעת חכמי התלמוד, רשות לראשי הדורות  
להחליט הדין ע"פ מדרשם, התורה נתנה לדרוש בכמה פנים.  
76 — 82 . . . . . פרק עשירי. שמעון הצדיק משיירי אנשי כנסת הגדולה.  
זמן שמעון הצדיק שהיה משיירי כה"ג, קורותיו, ומאמריו, ותקוניו.  
תענית כתבי קודש, סבות המכריחות לזה, היו תעניות שונות.  
ספר בן סירא מאוחר לתנ"כ, שורש איסור כתיבת דברים שבע"פ,  
82 — 87 . . . . . וסבתו, מדרגותיו והגבלתו.

## ספר שלישי.

- 94 — 103 . . . . . פרק י"א. הקורות אחרי מות שמעון הצדיק.

- 94 — 97 . . . . . יחוס הרעות היוניות לרשימת התורה, תרגום השבעים, רעות החכמים  
עליו. רשמי דברי קבלה בתרגום, יחוסו לתורה שבע"פ.  
תיקונים שונים מפני היהודים שישיבו בין היונים, שמעון הצדיק  
השני, הביד הגדול נקרא בשם סנהדרין. אנטיגנוס איש סוכו,  
סאמרו, תחלה צמית הצדוקים. סבת הפרוד, עכוב ברישית  
התורה לסבת רדיפת אנטיוכוס איפסיניוס.  
97 — 103 . . . . .

- 103 — 114 . . . . . פרק י"ב. יוסי בן יעזר איש צרידה יוסף בן יוחנן איש ירושלים.

- 103 — 108 . . . . . חזון הראשון, מתלוקת בסמיכה, גזירות שגזרו, עדות יוסי ב"י,  
מאמרים וקורותיהם.  
ביד של חשמונאים גזירותיהם ותקנותיהם, הסדים הראשונים  
ומנהגיהם וחומרותיהם, זקנים הראשונים הלכותיהם ומדרשיהם,  
הרעום הראשון למדות המדרש, מצב הלשון העברית.  
108 — 114 . . . . .

- 114 — 123 . . . . . פרק י"ג. הפרושים והצדוקים והאסיים.

- 114 — 116 . . . . . סבות הנטיית הדתית, יסודי הפרושים מדותיהם ואמונותיהם,  
כמה מיני פרושים.  
עיקר התנגדות הצדוקים, פרטי התנגדותם בפירוש התורה,  
רושמים למדרשיהם שלא נזכרו על שםם, התנגדותם לתקנות וגזירות  
הסופרים, חקים ודינים כנגד הצדוקים לרדתם.  
116 — 120 . . . . . שורש כת האסיים, טובלי שחרית, יחוסם לפרושים, רישמיהם  
מעשיהם ומנהגיהם, היו סבה לכמה תקנים וחקים.  
120 — 123 . . . . .

- 123 — 134 . . . . . פרק י"ד. יוחנן כהן גדול, הכותים יהושע ב"ס נתאי הארכלי.

- 123 — 134 . . . . . תקף גבורת יוחנן, אגס האדומים להתיהר, תיקונים חדשים בבחינת  
סוריא, תיקונים כלליים, תקונים בעבודת המקדש.  
117 — 113 . . . . . תכונת הכותים, יסודיהם תורתם ואמונתם, תקונים נגדם, וגזירות  
שגזרו עליהם, מקדש בית חציו הלכות חדשות בבחינתו.  
131 — 127 . . . . . קורות יהושע ב"ס ונתאי הארכלי, מאמריהם, יוחנן נעשה ברוקי  
רדיפת הפרושים יהושע ברה לאלכסנדרא והסנהדרין היו צדוקים. מותו.  
134 — 131 . . . . .

- 134 — 146 . . . . . פרק ט"ו. שמעון בן שמח יהודה בן טבאי נצח הפרושים.

- 134 — 146 . . . . . תוקף הצדוקים בתחלת מלוכת ינאי, שמעון ב"ש מתוכה עמם,  
נצח הראשון, ספר גזרתא, יהושע ב"ס שב מאלכסנדרא,  
337 — 134 . . . . . סנהדרין של פרושים, קורות שמעון עד מות ינאי.  
146 — 134 . . . . . המלכה שלמינון, תקף הפרושים, זקן סמרה, הלכות חדשות,  
מאורעות שונות, תכונת המילקית עם הצדוקים, נצח תמים,  
תיקונים נגדם, חזוק התורה שבע"פ, מדות המדרש, סבת כמה תקנות  
הוראת שעה, גזירות ותקנות, מאמרי מוסר, יתר קדויותיהם.  
146 — 237 . . . . .

- 146 — 158 . . . . . פרק ט"ז. שמעיה, אבטליון, בני בתירה.

- 146 — 158 . . . . . יוחנן הורקנוס, אירוסבול, אנטיפטר האדומי, מלחמת האחים,  
תקנות ודינים חדשים, מלחמת סאמסיוס ונצחו. הירודוס עלה למלוכה.  
148 — 146 . . . . . הולדת שמעיה ואבטליון, היו ראשי סנהדרין, הצהגתם, רעותיהם,  
תקן חדש נגד באי בית המדרש, הסבת לזה.  
150 — 148 . . . . .



- ענינם עם הירודוס, משפט דיני נפשות, הלכות לימודיות, רדיפת  
החבמים . . . . . 150 — 152  
מעלה שמעיה ואבטליון, הלכותיהם, התרחבות ההלכה, התרחבות  
המדרש, פירוד בין הפרושים, בני בחירה עלו לנשיאות, שכת  
152 — 155 . . . . . התורה, בחינה קצרה במצב התורה שבע"ס.

## ספר רביעי.

- פרק י"ו. הלל הבבלי, מנחם שמאי . . . . . 155 — 164

- תולדות הלל, מצב דרישת התורה בבבל, שימוש את שמעיה  
ואבטליון, על מה עלה מבבל, שובו וחזרתו, עליותו לנשיאות,  
155 — 161 . . . . . מעלות, מדותיו, תכונות, מאמריו . . . . .  
השתדלותו להרביץ תורה, סבלנותו, דרכו נגד מתנגדי התורה  
161 — 164 . . . . . שבע"ס, מנחם אב ביד, עזב פקידתו, שמאי הזקן, תכונותיו ומדותיו,  
164 — 177 . . . . . דרכי המדרש וההלכה להלל ושמאי עקביה בן מהללאל.

- פרק י"ח. הרבה מדרש המקרא וסבתה, סדות המדרש מוצא המדות  
והשתלשלותן, היקש, רבוי, מעוט, סמוכים, רבוי אחר רבוי,  
164 — 168 . . . . . מיעוט אחר מיעוט, פשוטו של מקרא, אסמכתא . . . . .  
הכנו מדרש, דרשנים, זקנים, משפט המדרש וכתו, בונה התורה,  
דקדוקי סופרים, דקדוקי תורה, סוגי המדרש, מדרש תורה,  
168 — 170 . . . . . הסכמת המדרש להלכה, הדוש הלכה ממדרש . . . . .  
מדרשים של הלל ושמאי ותכונתן, הלכותיהם ותכונתן, ההבדל  
בין הלל ושמאי בדרכי הדרישה, קולות הלל וחומרות שמאי וסבתן,  
תקנות הלל שנקראו על שמו, תקנות שלא נקראו על שמו, הסכמת  
170 — 175 . . . . . שמאי, גזירותיהם, מחלקת הסמיכה, הלכה כהלל . . . . .  
מצב הלל נגד הירודוס, ספר יוחסין, שרפתו במצות הירודוס,  
בית דין של כהנים, מותו של הלל ושל שמאי, עקביה ב"מ,  
175 — 177 . . . . . קורותיו, הלכותיו, מדותיו ומאמריו, מצבו נגד חכמי זמנו . . . . .  
177 — 188 . . . . . בית שמאי, בית הלל.

- פרק י"ט. מדרגה חדשה לתורה, תלמידי שמאי והלל הנקובים בשם, המחלקת  
רבתה, נזקה, מספר מאמריהם בהלכות מדרשים וסינים למקומות  
כספרי התורה שבע"ס, נטיות בתלמודם, דעותיהם בבחינת האישות  
177 — 183 . . . . . המאון והגדרותיו, בירור הלכות ישנות, ודרכם בהלכה ובמדרש . . . . .  
משך זמן הבתים, הכרעה בקצת מחלוקות בבחינת זמנם, בכמה  
ענינים רחבים שלא נמצאה להם מחלקת ולמה, כת הקנאים ויחוסה  
לבתים, ולתורה שבע"ס בכלל, חנניה בן חזקיה ב"ג, הועד בעלית  
ביתו, גזירות י"ה דברים . . . . .

- פרק עשרים. הנשיאים שמעון גמליאל שמעון וחכמי דורם . . . . . 188 — 196

- מאורעות רעים, גלות סנהדרין, ביטול די, אגריפס הראשון, איסורים  
תלים במקום ובזמן, כלל בבחינת הגזרות והתקנות, תקנות די, הזקן  
188 — 190 . . . . . תקנות שיש להם ל, הלכותיו, הוראותיו, ומנהגיו, ומאמריו ומותו . . . . .  
התבוננות הקנאים, נשיאות רשב"ג, הזקן, תכלית הועד בבית חנניה  
בי"ח, דרכו של ר"ש בנשיאותו, הוראת שעת נגד דין התורה, מאמריו,  
תוכנה נגד המינים, יחיד חכמי הבתים, השתדלותם להתחזק המקובל,  
קובצי הלכות עבודת הקרבנות, דייני גזלות ותכונתם, תקנות שונות  
190 — 196 . . . . . ודושים הראשון לדרוש אות יחיד, סבות התרחבות התורה שבע"ס.

## ספר חמישי.

- פרק כ"א. מצב התורה שבע"ס בסוף ימי הבית . . . . . 196 — 206

- נשיא התורה שבע"ס, סנהדרין גדולה, נשיא אב"ד, סנהדרין של  
כ"ג, ב"ד של ג', מי הראוי לדיינות, מעשיות ומשפטים, דרך חמץ  
ומקום ישיבתם, ומשאל ומתנם, פרנסי העיר, טובי העיר, הסמיכה  
או מינוי, מי הממנים . . . . . 196 — 197  
עבוד השגה, מתי ועל מה ועפי' מי ובאיזה מקום וכיצד מעבדים,

## ספר חמישי.

- פרק כ"א. מצב התורה שבע"ס בסוף ימי הבית . . . . . 196 — 206

- נשיא התורה שבע"ס, סנהדרין גדולה, נשיא אב"ד, סנהדרין של  
כ"ג, ב"ד של ג', מי הראוי לדיינות, מעשיות ומשפטים, דרך חמץ  
ומקום ישיבתם, ומשאל ומתנם, פרנסי העיר, טובי העיר, הסמיכה  
או מינוי, מי הממנים . . . . . 196 — 197  
עבוד השגה, מתי ועל מה ועפי' מי ובאיזה מקום וכיצד מעבדים,

## ספר חמישי.

- פרק כ"א. מצב התורה שבע"ס בסוף ימי הבית . . . . . 196 — 206

- נשיא התורה שבע"ס, סנהדרין גדולה, נשיא אב"ד, סנהדרין של  
כ"ג, ב"ד של ג', מי הראוי לדיינות, מעשיות ומשפטים, דרך חמץ  
ומקום ישיבתם, ומשאל ומתנם, פרנסי העיר, טובי העיר, הסמיכה  
או מינוי, מי הממנים . . . . . 196 — 197  
עבוד השגה, מתי ועל מה ועפי' מי ובאיזה מקום וכיצד מעבדים,

## ספר חמישי.

- פרק כ"א. מצב התורה שבע"ס בסוף ימי הבית . . . . . 196 — 206

- נשיא התורה שבע"ס, סנהדרין גדולה, נשיא אב"ד, סנהדרין של  
כ"ג, ב"ד של ג', מי הראוי לדיינות, מעשיות ומשפטים, דרך חמץ  
ומקום ישיבתם, ומשאל ומתנם, פרנסי העיר, טובי העיר, הסמיכה  
או מינוי, מי הממנים . . . . . 196 — 197  
עבוד השגה, מתי ועל מה ועפי' מי ובאיזה מקום וכיצד מעבדים,

קדוש החדש וכל תנאיו, סוד העבור, שיעורים ממגילת סוד העבור, רשון ב"ד, מעוררים שונים על הקדוש והעבור. . . . .	197 — 199
סמי ההרואה יוצאה, מדרגת התורה שבע"פ, עיקרי ההלכות, הסתמיות והפסקות, כלל להכיר את ההלכות הישנות, הלכות מהלכות שנהגו בפועל, והלכות השעריות ולימודיות. . . . .	199 — 201
שלמות חקת משפטי מבון, עיקרי הלכות מראיות המשפט העדים השנועה השמר החזקה והמינו ותנאיהם, שאר פרטי התורה שבע"פ. . . . .	201 — 205
בסוף ימי הבית התהדרו רבים הסבה לזה, דעות החכמים בבחינת קבלת הגרים, אם המילה עיקר להמתיר. . . . .	205 — 206
<b>פרק כ"ב. מדרש אגדה ספרים חצונים. . . . .</b>	206 — 216
דרכי מדרש אגדה, מינים שונים, אגדות ישנות, ספר בן סירא, גמנו, וקדושתו ותכונתו ויחוסו לספרי תורה שבע"פ, ס' החשמונאים א, טוביה, ברוך, הכמת שלמה, חשמונאים ב' ותכונתם בקצרה. . . . .	206 — 209
ס' עזרא הד' מ"ד מי ובאיזה לשון ומ"ז נתחבר, קיצור תוכן הספר, ס' הנדן הכנו, תכליתו מי חברו ומתי. ס' היוגלים דרכו במדרש מי חברו ובאיזה זמן ומקום ובאיזה לשון נכתב, אם מתברר מן הפרושים. . . . .	209 — 212
הרחקת ספרים חצונים ולמה, גניית ספרים, התרגומים הארמיים. מדרש התורה באלכסנדריוס, יתוס למדרש בארץ ישראל, דרך המשל, נתינת מעט למצות, דרך מליצה ויכוהית, הברל בין האלכסנדריים וחכמי א"י, דורשי רשומות, דורשי חמורות. . . . .	212 — 216
<b>פרק כ"ג. אמונות ודעות היהודים. . . . .</b>	216 — 232
התארים מעצמות האל, תרחקת ההגשמה, מעשה מרכבה, סתרי תורה, שם המפורש, כנוים ופירושים, האמונות שהן שרשי הכנוים, מעשה בראשית, בריאת יש מאין, תכלית הבריאה, דבור, כושנו אצל הכמי א"י, מימרא של התרגומים, איכות הבריאה, בריאת האדם, צלם אלהים, הגשמה, רשות האדם, וראת שמים. . . . .	216 — 221
תלמוד תורה, מעשה, אמונה, מצות שבין אדם למקום, עיקריהן, מצות שבין אדם לחבירו, גמילות חסדים, כלל התורה. צדקה, ערבות, העבודה, קרבנות, נדר וניירות ותענית, יסורים, מיתה. השגחה, ידיעה, רשות האדם, ונטיה לחטא, בלכות שמים, תפלה, תשובה, מלאכי השרת, שטן, רוחות רעות שדים מלאכי חבלה, לחשים, השבעות, כשפים, הלום, נחיש. . . . .	221 — 225
שכר ועונש, זכות אבות, חיים נצחיים, גלגול נשמות, אמונת המשיח, הציונים השונים, בכ"ק האחרונים, בס' דניאל, בס' חצונים, ציורים של המאורחים, ציורים עיקריים ומפליים, חשבון הקץ, תחיית המתים, יום הגדול, עונם הדיון, עולם חדש. ציורים עיקריים ומפליים. . . . .	225 — 232
<b>פרק כ"ד. יחוס התורה שבע"פ לספרי האונגליונים ודעותיהם. . . . .</b>	232 — 239
היהודים המשיחיים או המינים, מיסר תורחם, תכונתה ומקורה, חלוק הדעות, יסורי פילוס. . . . .	232 — 235
מצב הפרושים נגדם, חוקנים להגבול דיניהם. אזהרות להרהיק מהם ותלמודם, כמה נחשבו בעיניהם. מצב הפרושים נגד המינים (הנוצרים) מן האומות, ההבדל בין כלל האומות ובין המינים שבאומות, קורת רוח החכמים במינים מן האומות מי גרם האיבה ביניהם, המלישינים. . . . .	239 — 242
<b>פרק כ"ה. חרבן חבית. . . . .</b>	239 — 240
סוף ימי הבית, מחלקות מדיניות ודתיות, המדינה, המפלה, העצמות המאורעות על התורה שבע"פ. רבן יוחנן בן זכאי, ראיתו לעתיד, הסכנות לתורה שבע"פ. השתדלות לקיים התורה, השתדלות חכמים אחרים השרידים. הנעת התורה שבע"פ למדרגה הדישה ולשלמותה. . . . .	240 — 242

# ספר ראשון

## הקדמת בחינות כוללות

רושמי קבלה בעל פה במקראי קודש. בחורה בנביאים ובשאר ספרים שחברו מבואם אל הארץ עד ימי עזרא הסופר אחרי שובם מגלות בבל.

### פרק ראשון

הרושמים הראשונים.

אמונה חזקה השתרשה באומה היהודית כבר בימים קדמונים. כי מלבד התורה הכתובה על ספר, נמצאו עוד קבלות שונות אשר הן ישנות כדברים הכתובים. הקבלות ההן לא נכתבו על ספר אבל הלכו מפה אל פה, אשר על כן נקראו בשם המיוחד תורה שבעל פה<sup>(1)</sup>. אם נרצה לדעת על מה אדני זאת האמונה הסבכו? לא נוכל להשיג דבר זה על ידי הודעות מזמן מאוחר אשר בעת ה"א אולי היה להן כונה מיוחדת לפרסם מציאות התורה הזאת, כי אם הכרחי הוא לנו לעמוד על מוצא הדבר ממקורו הראשון. כמו בקורות דברי הימים לעמים ולארצות לא יספיקו תמיד הספורים המיוחדים לספר קורות הזמנים, יען שלרוב התערבו בספורים הכאים מקדמונים דברים מפליגים. אם שהם מתוארים לפי דעותיו של המספר, או שהם מעוטפים במליצות הנדחת, או גם שמתאר ספורו כתוארים שונים לאיזה פנייר מיוחדת, ומספר דברים באופן רחוק מן המציאות מפני שיש נגד עיניו תכלית חצוני בספוריו, אשר על כן אם נרצה לעמוד על האמת לא יועילו לנו רושמים אחרים כי אם הרומזים אשר נמצאם על פני שיזורים שונים אשר נתקיימו מן הזמן אשר אנו חפצים לדעת קורותיו; אם מכל מחקה על לוח בעט ברזל, או מכל משל קדמוני. מטליצות, שירים והנדרות שהם ילדי הזמן ההוא בכירור, וביחוד מתוך חקות המשפט אשר חוקקו לעם ההוא או לארץ ונשארו לנו בכתב. מאלה הרושמים נשאב בכירור רב את ההכרה להכיר את הזמן הקדום, הם כמאורי אור אשר יאירו כמו אפל הקדמוניות. ויראונו את משפטי הזמן ודעותיו, ומה דרך הרוד המתהלך בו? כי הם יתנו לנו את תואר זמן הולדת אותם בלי התנכרות ובל שנוי פנים. ועתה כמו כן וכמקרה הזה יקרנו עת נבוא לחקור ולדרוש בקורות התורה שבעל פה, לדעת את מוצא האמונה בה ואת השתלשלותה במשך הזמנים, כי ההודעות אשר הודעו לנו על אודתה על ידי סופרים תלמודיים, המספרים לנו מציאות דברי קבלה מראשית דת משה עוד מעוררות בקרבנו ספקות שונים, וכבר הטילו בהן ספקות, אם יש להן באמת יסוד וסמך בקבלה

(1) הר"ד נחמן קראסמאל במורה נבוכי הזמן שער י"ג. כתב מעם זה השם וכונתו הוא מיטני צדדים. האחד, מצד שנמסרו עיקר הדברים הללו למשה מסיני בעל פה. והשני, מחמת שבכל זמן הדורות ההם לא הורשה להם לחכמי התורה להניח דבר אחד מדברים שבעים בכתב. אבל נראה שזה השם נוסד בזמן מאוחר. הראשון שמוכיחו היה הלל (שבת לא.) וגם שם נראה שהמאחרים שמהו במין. וראוי להעיר על הרבנן, שבעל פה" שהוא זר לפי דרכי הלשון. כי השיין אין לה צורך ותשחית הכונה. אבל יסוד זה הרבנן היה רק לפי מדרשם שדרשו כי על פי הדברים האלה כרתי וגוי דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאמנם בכתב. המונח במדרש הזה הוא שמלות על פי נדרשו על הקבלה ועל כן באמנם, תורה שבעל פה" וכוונה כזה על התורה הרמוזה בכתוב על פי כלומר אשר בעל פי. ומזה מוכח בכירור שזה השם לא יוקדם למדרש הנזכר.



קדומה, אשר נתקיימה באמת בדמותה ובצלמה מן הזמן שנתנו החקים אשר הם אתנו בכתובים, והלכה מפה אל פה עד שהגיעה אלינו, או אולי אין לכל ההורעות הן כי אם ערך הגדה, או היה לחכמים באיזה זמן מן הזמנים סבה מכרת אותם לתת לכל לימודי החכמים ודרושיהם ערך קבלה, למען הכות על קדקד מנגדי התורה אשר הווי בעל פה, ולסתום את פי הדוברים עתק על הבנתם את חקי התורה הכתובה. והלא ידענו שבכל דור ודור עמדו מתנגדים נגדם והשליכו פירושיהם ותקנותיהם אחרי גוס. ועל כן ראוי לנו להפיש רושמי קבלר בשוירים נאמנים מזמן הקדטון. והשוירים ההם חקי התורה אשר נכתבו, וכמו כן יחפשו בשאר כתבי הקדש אשר בידנו. ורושמים כאלה בהיותם מסיחים לפי תומם ובלי כונה להעיד הנה ודאי שראוי להאמינם יותר מעדים המכוונים להעיד.

אלה הספקות יוסיפו עצמה אם נתן לב אל המצב הדתי בקרב ישראל בזמנים הראשונים, למן היום אשר נתנה תורה, וימי חנותם במדבר, וימי השופטים ואחריהם בימי המלכים, וכן מיום גלות הארץ עד שיכתם, הנה לא היה המצב הדתי באופן אשר היו ראוי להיות לפי התכונה של הדת אשר נתנה לו התורה שבעל פה. וגם בכל פרקי זה הזמן לא הגיע אלינו דבר גדול או קטן בכתב ישר אשר יגיד מאומה מזאת התורה ומציאותה. ואיך יש לחשוב שדבר גדול כזה כמציאות תורה מקובלת מכלעדי הכתובה לא יזכר ולא יפקד אף מאחד מהנביאים והחכמים אשר היו במשך הימים והדורות ההם? וימי עזרא שהיו כוהנים ברית חדשה על התורה, לא נאמר רק שנאים כאלה ובשכונתם ללכת בתורת ה' אשר נתנה ביד משה, ומפריש שם ביחוד איזה מן המצות הכתובות בתורה, ובמעמד ההוא ודאי שהיה ראוי להם להזכיר, על כל פנים ברמז מעט מזאת התורה. ומלבד כל זה הלא כל ההורעות בספרי התורה שבעל פה בדבר הקבלה מסיני רובן יש להן תואר הגדה, או שהן דעות עצמן של המספרים כפי מה שיצא להם — לפי הבנתם — מן הכתובים. ואם נחבונן בהן היטב הלא כמעט סותרות אלה את אלה? כי איך נסמך על מה שהוגד לנו שנתנה תורה הלכותיה, ודקדוקיה ופירושיה מסיני (ת"כ בחקתי פ"ח) ואשר מלבד המקרא, גם המשנה והגמרא נאמרו למשה מסיני (ברכות ה), וכמה מדרשי אנדה הדומים לאלה, בראותנו שבמקום אחר כבר הוקשה לאחד מבעלי הגמרא דבר זה ושאל: איך אפשר שבארבעים יום שחיה משה בסיני למד את כל התורה שבעל פה אשר ארכה כארץ מדה ורחבה מני ים? ועל זה השיב כי באמת לא למדהו הקב"ה כי אם הכללים (שמות רבה פמ"א). וכי אין זה סתירה מבוארת לכל המאמרים שזכרנו? ובמקום אחר אמרו: אפילו מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש ניתן למשה מסיני (ירושלמי חגיגה פ"א ה"א ומגילה פ"ד ה"א). ואיך נבין כזה את הדבור ניתן למשה מסיני? האם בכתבו וכפשוטו? ונחשוב באמת שהאמינו החכמים שמסר הקב"ה למשה כל מה שיחדש איזה רב או תלמיד עד סוף כל הדורות. זה לא יסבול שכל ישר, ואיך קוראנו דבר חדש אם כבר ניתן למשה? ובהכרח שהדבור ניתן למשה מסיני לא יובן בדקדוק וכפשוטו אלא רצו לאמר בו כי כל מה שחדשו החכמים שבכל דור ודור היה מונח במובן התורה; או שיובן על ההסבמה לכונה הראשונה; ואיך שיובן הלא על כל פנים לא יובן בן בדקדוק. ועתה מי יאמר לנו שהדבור הזה אשר בא זכרו בשאר מקומות לא יובן גם כן לאחת מאלה הכונות? כי אחרי שראינו שהשתמשו בדבור הזה שלא בדקדוק ובהפלגה, למא לא נאמר כמו כן ששמרו זה הדרך גם במקומות אחרים? ואמנם אם נאבה להב א ראה מהתנגדות מכחישי הקבלה בזמן קדום, ולאמר שבהכרח בתחלת התנגדות המכחישים שהם הצדוקים

כבר היתה האמונה בקבלה מסיני מתפשטת בין הפרושים; הנה מלכר שהראיה מצד עצמה חלושה, הל צריכים לנו לשית לב גם לזאת, כי מעולם לא שמענו שבהמריבות והמחלוקות הראשונות שבין הפרושים והצדוקים אשר השיגו תעצומות ועזו בימי שמעון בן שטח, שיאמרו הפרושים לצדוקים לנו נסמכים בפירושו ובתורתנו על קבלה, וגם יוסיפון כשמשפר מהתנגדות הצדוקים נגד הפרושים אין אף מלה אחת בלשונו אשר ירמז בה על היות הפרושים סומכים על קבלה מסיני, רק אמר שהצדוקים התנגדו לתורת הזקנים. ומי ערב בדבר שאין הדבר בהפך: שלכבת התנגדות הצדוקים נולדה במשך הזמן האמונה בקבלה קדומה עד למשה מסיני.

ומריכי הקבלה עוד יתעצמו בהראותם כן היתה ת ינת החכמים הקדמונים שלפעמים היו מיחסים דברים לקדמוני קדמונים, לא מהיות קבלה בידם אמנם מהשערה או לסבה אחרת. כמה דברים הלכותיים ישימו בפי שמואל הרואה (ברכות ל"א:) ובפי דוד מלך ישראל (שבת נ"ו.) ומפניכשת בן שואל (ברכות ד'). ועירה האידי (עירובין ס"ג.) וכמעט אין קץ לכל הדברים אשר נתיחסו לקדמונים. וביחוד נמצא כמה חקים ותקנות אשר יחסו לנרדלי אנשי שם בזמן קדום. ואם נתבונן בהם נראה כי לא סמכו בזה על קבלת איש מפי איש אלא על השערות, ולרוב דקות ורחוקות. והסבות אשר הורגלו בזה היו מונחות לרוב בשכחת מקורי הדברים. כי דברים רבים היו נמצאים וחיים בעם וכמשך הזמן שחכו מקורם והתחלתם. והנה בא האחר וחשב — לפי דרכם — למצוא להם רמז וסמכים בדברי אחד מהקדמונים אשר לפי השערותיו נרמז בהם תקנה או חקה כך וכך, ולמי שבא אחריו כבר היתה ההשערה לרבר ברור, וכמשך הזמן לדבר מקובל. אם אמנם שבמקום הראוי (למשה פ"ו ופ"י) יתבררו ויתלבנו הדברים האלה תכלית הביור, בכל זאת ראוי לנו לתת לב פה על דוגמא אחת. הן לשלמה המלך יחסו נזרות ותקנות. ואם נשאל מאין היה להם כן? אין התשובה שכן קבלו איש מפי איש, אלא שיצא להם כן ממובן הכתובים — לפי דרכי מדרשם — שנאמר און וחקר ותקן משלים הרבה (עירובין כ"א: יבמות כ"א.) ודרשו מלת תקן על התקנות ויצא להם מזה ששלמה תקן תקנות, ויחסו לו איזה תקנות אשר מקורם והתחלתם כבר נעלם מהם. וגם יש דברים אשר מי שתקן אותם עצמו תלה תקנתו באילן גדול ויחסה לאחד מן הקדמונים. וברוב הימים התחזקה האמונה והאמינו שהדבר ההוא הגהו באמת לאותו הקדמון. ובאופן הזה אין לתת תפלה בהמתקן, כי לרוב לא חשב ולא עלה על לבו להטעות את הדורות הבאים אבל הם הטעו את עצמם. דבר זה נראה ברור בספר קהלת. זה הספר נתלה בשלמה המלך אבל לפי לשונו ודעותיו של הספר וגם לפי דרכי המחקר אשר בו, יבין כל משכיל על דבר כי לא שלמה היה מחברו, רק המחבר האמיתי שם דבריו בפי שלמה מפני שזה המלך חתם היה כשור מצד חכמתו ותכונתו וקורותיו להיות הגבר אשר יבחר בו המחבר לשים חקירותיו בפיו<sup>1</sup>) וכמו שמחבר אחר בחר לו את איוב וחבריו להיות נושאים את חקירותיו על שפתם; אבל מעולם לא עלה על לב המחבר האמיתי להטעותנו. והאחרונים אשר לקחו הדברים ככתבם הם הטעו את עצמם.

אמנם אין גם להכחיש כי לפעמים עשו כן ברצון ובכוונה לתלות דברים בקדמונים מרעתם כי קדשו דבריהם וגשטעים יותר בעם. הדבר הזה נראה ברור

(1) ראה מה שכתב ר"נ קראנמאל במ"נ חזון שער י"א שצמצם זמנו של ס' קהלת בסוף ימי מלכי פרס וראה עוד במבואות לכה"ק להכמי הנצורים. ובמ"ע החדשי מה' גרעץ משנת 1869 שה' גרעץ מאתרו עד מלכות של הורדוס. אבל כלם כאחד עונים שאינו לשלמה.

בנבואות הנכללות בספר חזון ישעיה (1) מי זה החוקר לתכלית דבר אשר לא יודה כי אלה הנבואות המדברות ממעב האומה ומתקוותיהם בבל. חברו להן יחדו וגם נתנבאו כמשך ימי גלותם בארץ בבל. וגם זה ברור שנתחסו אלה הנבואות לישיעיה כבר בזמן קדום. והלא בן סירא בספרו (פרק מ"ח) יחסן לו. ואולי כבר עשו כן בזמן הראשון עת יצאו לאור. ואם נשאל מה היתה הסבה בעצם וראשונה שהיו מיחסים אלה הנבואות לנביא שבזמן קדום? על זה יבינונו דברי יו' פון בקרמוניותו (ח"ב פ"א) אשר מספר שהיהודים היו מראים לכורש את ספר הנבואות אשר בו נבא ישעיה לפני ב' מאות שנה שכורש היה מלך על עמים רבים ואתו בחר ה' להשיב את שכנות יהודה ולכנות את בית המקדש ועצמו הדברים האלה על כורש ועשו פוי' (עזרא א'). והנה נראה מזה כי מלכד היעידה שהיתה לנבואות האלה לעמת ישראל לחזק לבם ולאמץ תקותם. היתה להן עוד יעידה אחרת להראות לכורש כי הוא הנבחר סאת ה' למלא את חסצו הקדוש. ומפני זה אין הנביא מדבר אף מלה אחת מהעמדת מסלכה חדשה. ואלו היה ישעיה כותב אלה הנבואות ודאי שלא היתה לו סבה מוכרחת להזהר מלכד על אודת חרוש המסלכה. ותהי' להפך שבנבואות ישעיה היתה הנקודה הזאת מקיום ממלכות בית דוד העיקרית. ועל כן הודענו לאיזה סבה שנתחסו בימים ההם הנבואות האלה לישיעיה. ואחרי שנתלו פעם אחת בישיעיה שוב נשאר הדבר באמונת העם וגמסר כן מדור אל דור. אבל על כל פנים אנו רואים שתלו בכונה וברצון דברים לקרמונים מפני איזו סבה. גם בתלמוד יוספר שהיו מיחסים פעם אחת הלכה לרבי יוסי מפני שהיו חפצים שתקובל ההלכה ההיא על כן אמרוה בשם רבי יוסי מדעתם כי דבריו נשמעים ורצוים למען תהיה מקובלת (עירובין נא.). וכן יסופר מרבי אבהו, שהתיר לאדם ללמד אתו בתי יוגית מפני שתכשיש הוא לה ותלה היתרו ברבי יוחנן רבי אף שלא אמרו בתי יוחנן מפניו ואמר עליו אחד מן החכמים (שםעון בן רוא) יען כי הוא (ר' אבהו) רוצה ללמד את בנותיו יוגית תלה ההיתר ברבי יוחנן (ירושלמי

(1) בראיות אשר אין להזיז ממקומם יוכיחו כמעט כל המפרשים האדונוים וכן ר' נ"ק הגוזר שדיב של הספר הזה כסי' ט' עד ס"ז אינו לישיעיה בשום ענין ואינו חוספתי עליהם קצת ראיות ואמרום מה רובם בקצור (ח) הנביא מדבר מן הגלות כמו על דבר חנוה בזמנו (22, 42, 2, 52) ומאבדן הממלכה כמדבר אשר יעבר (22, 42, 9, 64) וכל הספר כולל נחמות על הגאולה העתידה. ולא מצאנו בשום מקום שישעיה יתנבא על גלות בבל בעתיד ודבריו בסי' ל"ט מתוונים ואין לפרשם על הגלות. (3) בכל החלק ה"ב היו פבל וכשרים אחר ולפי דעת כותבי הקורות לא היה כן עד זמנו של נבוכדנצר. וישעיה בהזכירו את הכשדים (13, 23) קרא אותם עם לא היה אשר יסדה לציים. (ג) הנביא מכיר את מצב הדברים הכדוניים באיץ קדם בזמן הגלות, ומכנה את כורש בשם ומתאר תקפו (45) וירמו על מועצותיו נגד מצרים (14, 45) ואיה אפוא מצאנו שידבר איה נביא כן בהגבלת זמן מיוחד בדיוק ובפרטי מעשים וקורות וברכו על שמות אנשים ומקומות, בעת שנבואתו היא לזמן רחוק הרבה ולמעמדת רחוקים ממעמד הנבוכי. (ד) הנביא מפרסם שבא במלאכות ה' בישר יגוים וזו (61) ואמר שמקצת נבואותיו כבר נתקיימו: הראשונות הנה באו והדשות אני מגיד וגו' (9, 42) וביתר ביאור בסי' מ"ח. ואיך יעלה על דעתנו לשים כזה בפי ישעיה? (ה) ויותר מכל זה יוכיח ציורו מן המשיח בהיות שישעיה אין לו ציור אחר כי אם הקמת הממלכה בתקף ומוכך המשיח בראשם חומר מגוע ישי אמנם אצל הנביא הזה לא מצאנו אף מלה אחת מהקמת הממלכה ואין זכר ממלך מפורש וד. וכבר רמזנו בפנים סבה הדבר. ונוסף על כל אלה הראיות הוא לשון אלה הנבואות והתכוונות בה. דבריו ומליצותיו נבדלים מאד מן הדבורים והמליצות שבנבואות ישעיה. ומצאנו בהם מלות הרמוזות כי כבר עזם על המתבר כן לשון הארמית. וגם יש בהם רעיונים המכוונים נגד דעות הפרסים אשר היו נעלמות לישיעיה. אמנם שאין החקירה הזאת ביחוד מתכלית חיבורנו אנע בה רק נגיעה מועטת ואעיר את הקורא על מה שכתבו בענין היה הרניק במני' הזמן פוי' גיניאום, הציג, קנאל, עוזאלר, אומברייס, העדעלעלר ועוד אחרים. אלה בפירושהם ומבואהם ואלה בחקירותיהם ודרישותיהם על ספרי הנביאים.



פאה ס'א ה"א) ובסירוש התירו להתלות בגדול מסמיכתם על הכתוב שגם בני יעקב אמרו ליוסף: איך צוה, ולא מצאנו שצוה (יבמות ס"ה:). וטוה הענין היא גם מה שאמרו: שגם בספרי נבואה נמצאו דברים בלתי צודקים בעצמם אבל נכתבים כפי סכרת ההמון. כאלו הנביאים חושבים היות מותר לשנות האמת מפני המחלקת (מאור עינים ס"ו מן הירושלמי). וגם דבר ברור הוא שיש מן החכמים הלכו בהיתר הזה הלאה מן הגבול ותלו דבריהם באחרים למען קנות הלכות לדברים אשר אולי מעד עצמם לא היו צודקים, שלולא כן לא היו מזהירים על זה באזהרה מוסלגת, כאמרם: האומר דבר שלא בשם אמרו נורם לשגינה שתסתלק מישראל (טס' כלה בסופה), ואמרו על האומר דבר בשם אסור שמביא גאולה לעולם (אבות, ומגילה ט"ו:). והפלגת אזהרות כאלה היא לאות נאמן שניהיה כן באמת בדרך בלתי צודק, ועל כן הפליגו בשבחו של זה ובגנותו של זה, כי כן מונח במעד הדבר שהפלטת השבח לאיזה דבר והפלטת הגנות לחלוטו הן אות על ההרגל בחלוף ההוא. עוד דבר אחד עצם בעתים הקדומים האלה אשר היה סכה שהיו מיחסים דברים למי שלא אמרם, והוא: שנתפשטו איזה דברים על שם אחד מן האנשים ונתיחסו במעות לאחר אשר גם הוא היה נושא השם ההוא. כן נראה בנבואות שבספר זכריה טסימן ס' עד תום הספר. אשר מלשונן ומתכניזן, ומענין המאורעות אשר אליהם הנבואות מכוונות נראה עין בעין כי אינם לזכריה אשר התנבא בימי דריש אמנם הן נבואות קדומות אשר נבא אחר הנקרא זכריה וקרוב מאד שזה היה זכריה בן ירכיה (הערצפילד I. 289) הנזכר בישיעה (ח' ב'). והנה אם נביא אל המראות האלה, איך אפשר שלא יתעוררו בקרבנו ספקות גם בכחית התורה שבעל פה. כי נוכל לחשוב כמו כן שכל עיקרה אינה נוסדת על קבלה באמת אלא גם היא אינה אלא מיוחסת לקבלה מסיני מאחת טן הסבות שזכרנו. ועתה סבור לפנינו כי אין לנו תועלת בהודעת בעלי התלמוד להוכיח ממנה אמתת הקבלה בעת שההודעות עצמן אינן מבוררות, וסותרת אחת את אחת, וגם ההודעה עצמה אשר תהיה לנו לערה היא עצמה צריכה ראייה אם באמת יסודתה בקבלה.

אבל השורש למושג הקבלה הנקראת אצלנו תורה שבעל פה מונח בחקי התורה אשר הם כתובים בידינו כי אם נתבוננה בהם נמצא כי הם הלכו יד ביד עם קבלות שונות. באופן שלא יצוירו אצלנו המון רב מן החקים האלה בלתי אם נניח יסודות חקיים אשר לא נכתבו מעולם אבל נסמכה עליהם תורת ה'. והנה קבלות כאלה אשר היו ברוח העם ובפיהו היו השורש למושג חקים ותורות שבעל פה ועתה על דרך זה התילדה האמונה במציאות תורה שבעל פה מוחלטת. ונוסיפה לברר הדבר ביתרון ביאור. הן כבר מראש ומקדם עד לא שם משה לפני בני ישראל חקים ותורות היו חקים ומשפטים ידועים וחיים בפי כל הנלויים לבית יעקב. לפי ספור התורה היה אברהם וזרעו מצוינים בשמירת חקים אשר נוסדו על יסודי משפט וצדקה (בראשית יח. י"ט. כ"ז ה') החקים האלה אשר שמירתם מיוחסת לבית יעקב הם היו הנהגות טובות לישר דרך החיים וריו נהוגות בין בני המשפחה הזאת. וכמו כן השתמשו בהם הנהגות ומדות אשר הורגלו עליהם במצרים. כי זה מן הנמנעות שישבו שני עמים יחד כמה מאות שנה ולא יפעלו אלה על אלה עצמה בדרך חייהם ובמנהגיהם ובסדרותיהם. ועתה כל אלה ההנהגות והמדות אשר היו להם מביית וממקור מחצבתם כמו אלה אשר הורגלו עליהם במצרים בין טובות ובין רעות היו מן היסודות אשר בנה עליהם נותן התורה האלהית את חקותיו ומשפטי. לטובות נתן קיום ושארית אמנם כהגבלות והרחכות ובתנאים שונים הנאותים לפי

תכליתו, ונגד הרעות נתן חקים להרחיקן ולמען יהיו משמרת שלא ינקשו בהן. ועתה מקרה חקי התורה כמקרה החקים אשר חוקקו מאז מאת מחוקקים שונים שההרגל בשמירת היושר בין בני אדם היו להם לקו ולמדה, והוא היה המקור לכל חק ומשפט החלטי (Jedes positiven Rechtes) ואף כן היה הענין בחקי התורה. אלה היסודות לא נמצאו בכתובים. אבל נמצא מספר רב מן המצות והחקים שבתורה אשר לא יוכלו בלתי אם נניח מציאות איזה חק או מנהג קדמון אשר היו בעם והיו ידועים ומפורסמים וסמך עליהם נותן התורה ולא הזכירם מפורשים בתור החק. ואין זכר להם בכתב על ספר. ועתה זה החק והמנהג אשר לא נזכרו ולא נכתבו הם יעזרונו להבין את החק הכתוב. ואנחנו רואים בזה שענין מקובל בלתי כתוב יפרוש אור על הענין הכתוב ומפרשו. והנה לפנינו מושג התורה שבעל פה. כי גם היא יש לה זאת התעודה לפרש או להגביל או להרחיב את החקים הכתובים. ועל כן מצאנו בזה הרשום הראשון לתורה שבעל פה.

מקצת דוגמאות אשר נעביר לפנינו יאשרו ויקיימו הדבר הגדול הזה. הן בבחינת העבר העברי ניתן החק: כי תקנה עבד עברי שש שנים יעבד — אם בעל אשה הוא ויצאה אשתו עמו — ואם אדוניו יתן לו אשה — האשה וילדיה תהיה לאדוניה. והנה אם נתבונן בחק הזה, נמצא שיוקדמו לו חקים ומנהגים קבועים בעם. האחד: צריכים להקדים רשיון שיש לו לישראל להמכר לעבד. וזה הרשיון לא נאמר ונכתב בחק בפני עצמו כי החק אינו מדבר רק בלשון תנאי, כי תקנה, ובהכרח שסמך על חק קדום בבחינת הרשיון אשר לא נכתב, אבל היה דבר נודע מצד המנהג. וכן יקדם החק שעבד בעל אשה יכניס אשתו עמו לרשות האדון. וגם זה החק לא נכתב. ובהכרח שהיה ידוע סבבה ולא היה צריך לפרטו מרוב פרסומו. גם החק, אם אדוניו יתן לו אשה, נכתב בלשון תנאי, וודאי סמך על חק אחר, שאדוניו רשאי לתת לו אשה; כי איך אפשר שיעשה תנאי ויאמר: אם יעשה האדון כך וכך שיהיה דינו כך וכך, בלתי אם נחליט שיש לו רשות לעשות כך וכך. כמו כן נראה בחק מכירת האמה, שגם הוא ניתן בלשון תנאי: וכי ימכור איש את בתו לאמה, ובהכרח שנקדים חק שיש רשות לאב למכור את בתו וזה החק לא נכתב. וביותר נראה זאת אצל החק המדבר מעוד האמה לאדוניה או לבנו. לזה החק צריכים להקדים חק על הרשות שיש לאדון ליעד את אמתו לעצמו או לבנו אבל אינו עושה כן. מסמיכתו על הנודע ועל המנהג אשר היו בעם, כאשר אנו רואים אצל האבות אברהם ויעקב. ובלי ספק נשאר זה המנהג אצלם והמחוקק האלהי סמך עליו (1). ויוצא בן מפורש ממאמר: ואם לבנו יעדנה, שוראי סמך על מנהג קדום גורע שהיה האב נותן לבנו שפחה לנהוג בה מנהג אישות כדי לשמרו מזימה ומניאופי זונה. וזה המנהג עוד נשאר וקיים אצל הערביים (ניבוהר מן הערביים צד 74). וכמפתח נערה בתולה ושכב עמה ומאן יטאן אביה לתתה לו, הושם לחק: כסף ישקול כמיהר הבתולות. ולא יזכיר מה וכמה? מזה הבתולות. ומי יוכל להטיל ספק, שהמחוקק האלהי לא סמך על המפורסם והנודע? חק נידושי האשה היה נהוג סבבה. והתורה הוסיפה על החק הנהוג שאם היתה המגורשת לאיש אחר, לא יוכל בעלה הראשון לשוב לקחתה. וזה המאמר הוא החק המחודש. כי מלבד שיוצא כן מבורר מחבור המאמרים של החק הזה הנה יש עוד הוכחה מהכניו ספר כריתות

(1) כבר התעוררו על זה חכמי הכורש ועי' בסכילתא משפטים פ"א פ"ג ופ"ד ובתבונה מדות סופרים פ"ז אות ה'. ועי' עוד בתורת כהנים פרשת בתר פ"ז בענין מזונת האשה והבנים של העבד ובלי קידושין (כב.).

אשר הוא סתום ולא נתפרש מה הוא הספר הזה ומה מהותו, ושום מחוקק לא ידבר בן בהעלם. אין זה כי אם שהיה ניכר ונודע באומה בענינו ומהותו. ומצאנו גם כן שסמכה חקת התורה על חק ומשפט הנהוג אצל העמים בימים ההם, ובהיות שהורגלו בו הונח בתורה כקבלה הנודעת לכל. וזה בחק שנתנה התורה על דבר ההורג רעתו בערמה שגם הוא יתרג באין מציל אותו, ואמר: מעם מזבחי תקחנו למות. בזה החק הלא מונח החק המפורסם שהמזבח מציל את חייכי מיתה. אבל לא נתפרש ולא נמצא כתוב בשום מקום בתורה. ראינו שהתורה סמכה על חק הנהוג אצל העמים. ואין להכחיש שהיה לחק הזה קיום בצד מה גם בזמן מאוחר כמו שנראה מענינו של יואב (מ"ב ב'). וראינו מכל זה כי היו דברי קבלה אשר עליהם נסמכו כמה חקים בתורה ורק על ידם נשגב מוכן החקים ההם. ואחרי שראינו רושמים ניכרים לקבלות ישנות אשר לא באו מפורשות בתורה אבל הן מפרשות את הכתוב עד שבלעדן יתיו דברי הכתוב סתומים הלא זה עצמו גם כן הרושם הראשון לקבלה בעל פה.

גם נאמרו פירושים ובי רים למצות וחקים כבר אז בעת הנתנס. ויסופר לנו בתורה שבערבות מואב חלל משה באר את התורה לכל ישראל (דברים א' ה') ואשר משם עצמו הוכרח לשאול פירוש איזה חק מן החקים כמו בדניו של מקושש והמקלל וברין עשיית הפסח לממאי נפש וכדומה. ובמשפט חמאת החיצונה באר אהרן על פי מדת הקל וחומר ויטב בעיני משה (ויקרא י' י"ט. כ') ומאלה יש לשפוט כי כמו כן נתפרשו גם שאר החקים במקום שהיו צריכים פירוש (מ"ג הומן שער י"ג). ואמנם ראוי לנו להתבונן בזה אולי יהיה זה ראיה על ההפך. כי אלה הפירושים כתב נותן התורה על ספר. וגם מה שנתבאר במשנה תורה והוא מה שנאמר שמשא החל באר את התורה הלא גם זה נכתב על ספר, ועל כן אפשר להוציא מזה תולדה שכל מה שלא נתפרש בכתב ולא נתבאר במשנה תורה לא נתפרש כלל. כי אנו רואים שכל מה שהיה צריך פירוש נתפרש ונכתב בספר. אבל ראוי לנו לדעת כי הפירושים שנכתבו בין במשנה תורה בין בשאר ספרים הם מין מיוחד. תכונת אלה הפירושים היא להשלים איזה מאמר חקיי להורות לנו ענין חדש מה שלא יתברר לנו בשום אופן מתוך המאמר של החק העיקרי. ומובן מעצמו שאין לתשלמו אפשרית בלתי תוספת דברים; כי אין התכלית לפרש מובן הדיבורים של המאמר אמנם תכליתו לברר הדבר על ידי תנאי חדש או הנכלה או הרחבה. כמו הפירוש למצות ועשו להם ציצית על כנפי כנדיהם שבזה מלת ציצית מסופקת בענינה ומלת כנפי במספרה. כי ציצית הוא שם כולל לכל מיני תלתלים כקצוי הדבר ויאמר גם ציצית הראש. על כן הוכרח לפרש במשנה תורה (כ"ב י"ב) גדילים תעשה לך על ארבע כנפות כסותך שזה יורה לנו דבר חדש שאלה הציציות יהיו פתילים מושורים הנקראים בשם גדילים. ויורה לנו עוד שהדבור כנפי כנדיהם יכוין על מספר ארבע כנפות. החק בכחית הבהמה הסהורה לא נרשם כי אם דרך כלל באמרו: זאת החיה אשר תאכלו — כל מפרסת פרסה — אותה תאכלו (ויקרא י"א) ובמשנה תורה מגביל זה החק ומפרש מה הם פרטי הכלל: שור שה כבשים ושה עזים איל צבי ויחמור ואקין ודישן ותאו וזכר. אלה יהיו לדוגמא להכיר סהרת הבהמה לאכילה. וכן אנו מוצאים בכל המצות הנכפלות במשנה תורה שנוספו בהם תנאים או הנבלות או הרחבות. והראינו לדעת שתכונת הפירושים במשנה תורה היא שיוונו הפירוש דבר חדש מה שלא יוכן במאמר המפורש ובהכרח שיכתב פירוש כזה על ספר. אבל הפירוש אשר ירצה להורות רק המכוון בדבור הכתוב ואשר אין תכליתו לבאר רק מובנו זה לא נכתב בספר ולא הוצרך להכתב כי אחרי שנתודע מוכן הדבור והמלה הלא



גכלל הפירוש במלה ובדבור עצמו, ומענין הזה הוא הפירוש על ולקחתם לכם ביום הראשון שחיהי' הלקחה ביד. ואם זה אמת אז יהיה לנו המדה איזה מן הפירושים שאפשר להסכים לכוונה הראשונה ואיזה לא, ונאמר שכל פירוש המוס'ף תנאי או הנבלה או הרחבה ואינו מונח במוכן המלה או הדבור אין אפשר שנתפרש החק ככה בעצם וראשונה שאלו כן ודאי שהיה נמסר לנו בכתב.

אחרי האמת והדברים האלה הננו רואים כי גמצא מספר רב מהחקים אשר קיומם לא יצייר בלתי אם תוקדם להם קבלה אבל יש גם ראיות השעריות אשר הביאו לנו החכמים המליצים בעד אמתת הקבלה. וראוי לנו מאד להיות מתונים בדין. כי יש ביניהן אשר אולי יספיקו למי שסומך על דעת קדמונים יען היא קדומה ולא יספיקו לחוקר ומבקר כל דעת קדמונים אף שהיא קדומה. הן אחת מן הראיות ההשעריות האלה היא: ממה שנאמר בתורה, וזבחת מבקר ומצאנך כאשר צויתך (דברים י"ב כ') שזה מלמד שנצטוו משה בעל פה על הושט ועל הקנה (חולין כ"ח). ושיש צווי בשחיטה היך ישחוט והן חמשה הלכות שחיטה. והיו הם חושבים שכאשר צויתך רומז על כך. ואמנם ודאי שראיה זו תהיה צודקת אם נניח שנצטוו משה בעל פה על זה אז נאמר שכאשר צויתך אפשר שרומז על הצווי ההוא אבל גם באפן ההוא לא תהיה הראיה מכרחת יען כי אפשר שכאשר צויתך מכון על צווי אחר הנאמר במקום אחר, ואין הראיה אלא אפשרית, אבל עתה שאנו רוצים להראות שנצטוו משה בעל פה על אפן השחיטה ואנו שואלים מאין לנו זה שנצטוו על פרטי הדברים? מה נשיב? אם תהיה התשובה זה הודיעה לנו התורה באמרה כאשר צויתך שזה רומז על איזה צווי שעשתה כבר ולא מצאנו בשום מקום שעשתה צווי ובהכרח היתה כונתה על צווי בעל פה. הלא אז נאמר שאינו כן אלא כאשר צויתך מכון על עיקר ולא על אפן השחיטה. וזה אחרי שאמר רק בכל אות נפשך תזבח ואכלת בשר בכל שערך (שם י"ב ט"ו) על זה מוסב המאמר: וזבחת — כאשר צויתך. ופשוטו של המקרא ודאי שכן הוא, ואין לנו אלא לאמר שאנו נסמך על דרשת החכמים שדרשו כאשר צויתך על אפן השחיטה. אז אנו חוזרים על השאלה הראשונה ונשאל ראייה על הדרשה הזאת עצמה ובפרט שהחכמים עצמם הראו לנו שאפשר לפרש כאשר צויתך על צווי אחר בבחינת עיקר השחיטה ולאמר: מה קדשים בשחיטה אף חולין בשחיטה (ספרי ראה פ' ע"ה) ועל כן סוף סוף הראיה הזאת היא למטה מהשיערה. וראיות כאלה רבות ויש להוציאן מכמה חקים שבתורה אשר לא נרשם מהם בכתב כי אם כללות אבל לא נרשמו פרטיהם ונוכל לשער כי הפרטים נודעו בעל פה מאז ומקדם. כמו בשמירת השבת מעשות מלאכה שלא נאמר בה רק דרך כלל לא תעשה כל מלאכה. ואין לנו בתורה כי אם ארבעה פרטים המפורשים בכתוב. והם: חרישה קצירה (שמות ל"ד כ"א) זריעה זמירה (ויקרא כ"ה ד') אכל ברור הוא שנאסרו עוד שאר מיני מלאכות מראותנו שמתיר ביום טוב מלאכת אוכל נפש. ומוכח שבשבת גם זה נאסר. ועל כן ודאי שנודעו כבר בעת שנאמר זה החק מה הן פרטי המלאכות שהתיר לעשותן ביום טוב ואשר אסורות בשבת. ויש לנו על זה רמז בענינו של המקושש עצים ביום השבת שהקריבו אותו המוצאים אותו מקושש עצים אל משה ואל אהרן ואל כל העדה (במדבר ט"ו ל"ג) ומכאן מזה שאלה המוצאים אותו ידעו שהמעשה שעשה האיש המקושש הוא מעשה שאסור לעשות בשבת מהיותו מלאכה וזה ודאי שלא ידעו כן מחק שבכתב, אבל ידעו מה שמוכן בכלל מלאכה במניהם.

ובדמות ראיות השעריות כאלה תצמח לנו עוד אחרת מן ההכחות אשר

בין כמה כתובים בתורה. כי מצאנו כתובים מכחישים זה את זה ואיך יתכן שנספר חקים אשר יצא ממקור אחד ימצאו שני חקים המכחישים ויהיה להם קיום בפועל בשום זמן מן הזמנים בלתי שזוכרע ביניהם להשוותם? ועל כן הוכחנו להחליט כי למן היום אשר נכתבו כתובים כאלה על ספר שבאזה צד יתפשרו בענין שלא יהיה סתירה ביניהם ואם גם אין לאל ידינו לתת מופת או אף רמז על איכות ההכרעה בזמן קדום, מה יזיקנו זה? הלא על כל פנים ראינו הכרח ההכרעה תהיה איזה שתהיה ובזה די למבוקשנו עתה להוכיח מציאות פירושים אשר לא נכתבו על ספר. האמנם שמכחישי אחדות התורה וחקיה וחושבים שהתורה בשלמותה כאשר מונחת לפנינו לא נכתבה מיד אחת ובספע אחת ולא עוד אלא שחושבים במעותם שזה כונת התלמוד שאמר מנלות מנלות נתנה, הנה אלה ינידו ויאמר לנו שהראיה מן ההכחשות שבתורה אינה צורקת רק לפי הנחתנו מאחדות התורה אשר ממנה אנו יוצאים, אבל לפי דעתם ראיה כזו מה זו עושה אחרי שהתנחה עצמה צריכה ראיה? אולם גם הנמשכים אחרי הדעה המוטעת הזאת ראוי להם להתכונן, שכל אלה המנלות השונות — כפי מאמרם — גם לדעתם באיזה זמן נתחברו יחד והיו אחד, ווראי יודו כי נתחברו מרועה אחד ובהסכמה, ובהכרח שלפי שיטתם היה זה המחבר המחקק האחרון, ועל כן נשוב לשאול על המחוקק הזה מה ששאלנו בראשונה: איך יתכן שספר חקים אשר יצא מתחת יד אחד יהיה המחוקק הראשון או המאסף האחרון, שספר חקים כזה יכיל בקרבו חקים שונים אשר מכחישים זה את זה, ויהיה להם קיום בפועל בשום זמן מן הזמנים בלתי שהוכרע ביניהם להשוותם? האמנם שלפי מה שחשב אחד הקדמונים (ר' ישמעאל) בדבר הכחשות כאלה, ואומר שיקרה לפנינו ככה אז כתוב שלישי יכריע ביניהם, יש לחשוב כי כל הכרעה נכתבה על ספר. אבל בהכרח לא היה דעתו כן מעולם ולא נוכל להאמין על שום חכם מן החכמים שבתלמוד, שיחליט, כי המחוקק האלהי יתן שני חקים הסותרים זה את זה ויניחם בלי הכרעה. ואנו רואים בתורה כמה סתירות ואין להן הכרעה בכתוב. ובהכרח שהיה להם הכרעה מאז. ואם גם נעלם מן הדורות האחרונים אפן ההכרעה, הלא גם לחסרון דעתנו זה באה התורה לעזרה במה שלפעמים הכריעה על ידי כתוב שלישי להורות לנו שהדרך הזה יהיה לנו לקו ולמדה אם תעובנו הקבלה ולא נדע איך הוכרעה הסתירה נעשה כן מדעתנו ומסברתנו שלא נחזיק את הכתוב האחד בשבוש אלא נמציא לנו דרך ממוצע להכריע. (פי' הראב"ד לת"כ) ואין הדעה הזאת דעה מחודשת אלא כבר קיימה חכמי התלמוד שאמרו (ירושלמי חגיגה פ"א ה"א) בשני כתובים המכחישים זה את זה מול בנתיים כלומר שנמצא דרך ממוצע ונכריע. ולא נשעה בדברי האומר (קרבן אהרן לת"כ) שאין לנו להכריע אלא בעת ובמקום שהתורה עצמה מכרעת על ידי כתוב שלישי. ונירא בנפשונו שלא חגע יד שכלנו להכריע בין שני כתובים המכחישים זה את זה אלא נמתין עד שיכוא כתוב שלישי והוא יכריע. ומי יאבה ומי ישמע לדברים האלה אשר אין להם שחר. מרוע נירא בנפשונו להשתמש בשכלנו? יראה כזאת לא נוסדה בהשכלת הנפש כי אם ברוח קצרה. האלהים אשר נתן לנו את הנפש הזאת, האם נמל עליה לשבת בדרד ודומם ולדכא תחת רגליה התשוקה לחקור לכל תכלית, או נתנה לנו להנחתנו דרך תכונות בכל דעתנו ומעשינו? ואם נתבונן במנהג חכמי התלמוד בזה ובהליכותיהם נמצא כי מעולם לא עשו ככה אלא הכריעו בין הכתובים המכחישים זה את זה מדעתם ומסברתם כאין מעצור. (1) כי אם נעזוב

(1) עיי' מזה במכילתא פרשת בא פ"ז, יתרו פ"ח ופ"א, משפטים פ"ז פס"ז ופ"ח, כי תשא פ"א, בכל אלה ההכחשות נאמר בלשון כתוב אחד ואמר וכו'. ספרא ויקרא פ"ג מ"א,

הדרך הזה אז על נקלה נסכן לנפול כסח השניאה והטעות. כי אם נמתין תמיד עד שיבוא הכתוב השלישי ויכריע, מה נעשה אם נמתין לשוא? ואיך ננהוג עם ההכחות אשר אצלן תחמר לנו הכרעת הכתוב השלישי? והלא לרוב לא יבוא כתוב שלישי להכריע? האם נאמר שאחד מהם בשבש ותרף דינו מהאחד ונחזיק בהשני? את מי נחזיק ומי נרף? האם נבחר בין שניהם לפי דעתנו וכנסיית שכלנו הלא גם זה הכרעה ואז טוב לנו להכריע באופן שנקיים שניהם? ואמנם אם גם אפשר שלא נשיג האמת כרצוננו, על כל פנים דרישתנו רצויה וכונתנו רצויה כי על ידי דרישתנו נשתדל להסכים אל הכונה הראשונה. ואולי נמצא בסברה ההכרעה הקדומה אשר כבר נעלמה מאתנו. אולם נמצאנה או לא נמצאנה הורשנו להכריע וגם חובתנו להכריע.

מכל הבחינות האלה נוכל להחזיק בדבר ברור, כי למבראשונה והוא למן העת שנכתב בחקי אלהים ותורותיו על ספר היו נודעות קבלות שונות אשר על פיהן יובנו כמה חקים בתורה ועוד יותר נאמר כי הן היו העמודים אשר עליהם נבנו כמה חקים. אבל אלה הקבלות לא נכתבו על ספר. וכן הראנו לדעת כי מיום אז נתפרשו החקים, והפירושים הנועדים להבינו טובין הסלה או הדבור שבכתב לא נכתבו אבל נכתבו הפירושים אשר יוסיפו תנאי או הנבלה או הרחבה ואינם מנוחים כמובן המלה או הדבור וזה תכונת הפירושים שבמשנה תורה ומעט מהם גם כשאר ספרים. ולפי המדה הזאת נוכל להכיר ישנו של איזה פירוש ולדעת אם יש להחזיקו כמקובל או כמחדש. וראינו גם כן כי תואר מקצת החקים הכריח כבר בעת הניתנם על איזה פירוש כהיות שאין אפשרות לקיומם בלתי אם נניח שסתומותיהם וכללותיהם נתבררו על ידי הודעת או ידיעת פרטיהם. כל דורש אמת לאמתה יורה כי המשפטים האלה צודקים. אמנם אם בכל זאת נמצא הרבה מן הדורשים אשר יכחישו הכל אין האשמה תלויה בהם, אבל תלויה במליצי הקבלה ובמאחיה; כי הם לא שמרו נבול והפריזו על המדה. דברי התלמוד המיחסים המשנה והגמרא וסכום כל ההלכות והפירושים והדקדוקים למשה מסיני כל זה לקחו כפשוטם. ולא נתנו לב לדעת אם יש למובן הפשוטי הזה מעמד לעומת הסתירות הנופלות בו ולעומת האפשרות שאמרו כן כל הקדמונים לאיזה כונת וסבה מיוחדת. ועוד התחזקו בשיטתם בראותם כי גם מן הגאונים הבינו הדברים ככתבם עד שאמרו שאפילו היות האמוראים לא היו מדעתם אלא היו מקובלים (אגרת ר'ש גאון) וכל ה'ג' מדות שהתורה נדרשת בהן מקובלות מסיני (רש"י בשם הגאונים ורמב"ם). ולא התבוננו בדבר, כי גם הגאונים לא אמרו כן מקבלה מיוחדת כי אם מצד הראיות אשר הביאו מדברי התלמוד ככתבם וכפשוטם ואם נביט אל דברי השואלים מלפני רב שריא גאון בפנה הזאת נמצא כי גם הם היו נסבכים בספקות על הדבר הזה ובהכרח שלא היתה קבלה מפורסמת וידועה. זונה מזה עד להרחיב הקבלה גם על הלכות האחרונים שהוציאו תולדות מן התלמוד אינו אלא צעד אחד. כי אחרי שכל חלק ההלכות — ואולי גם האנדות — הוא קבלה מסיני בהכרח שכל תולדה היוצאת ממנו היא בערך קבלה

בחקתי פ"א, ובספרי נשא פסקא ס"ב וראה פסקא קב"ד ובכמה מקומות. וכן במקומות אין ספק בתלמוד ומהם סוטה (כ"ז:) בבא מציעא (ל"ג:) חולין (כ"ד:) פ"א. צ"י. ערכין (כט.) מנחות (פ"ב.) (פ"ו.) ובכל אלה המקומות תראה שהכריעו מדעתם. ובספר כתוב יד הנקרא מר קשישא להרב בעל הוות יאיר והוא מאצד הספרים אשר לבית המדרש העומד תחת פקודת הרב רבי אהרן יעלינעק בעיר וויען, השיג המחבר בערך שני כתובים על הרב בעד קרבן אהרן ויגע וסרח לחעתיק רוב המקומות בשם אשר הובאו שני כתובים המכחישים והכריעו בהם הרבמים סדעתם ומסכים לדעת הראב"ד.



וכמסיני נחשב. וכבר נאמר על רבי אלעזר בעל ספר הירוק שיפור התשובה שחבר הוא קבל מרבו ורבו מרבו עד הלכה למשה מסיני (ש"ת מהר"ם דפוס פראג ק"ג). אבל המשכילים יבינו כי הפרזה כזאת לא הועילה להחזיק האמונה בתורה שבעל פה אבל גרמה לה התננרות מצד כל משכיל אשר לא יסתפק בראיות על אמיתת איזה דבר אשר הראיה עצמה עוד צריכה ראיה. אבל לא כן הוא בראיות שהנחנו. הן יוצאות מענין החקים עצמם ומומן בתיבתם על ספר ועל כן מכריחות להודות על מציאות דברי קבלה גם מצד החקירה והבקרת. ואמנם כמה גדול מספר הפירושים אשר נתקיימו מזמן הראשון? הנה מצד החקירה בתולדות דברי הימים אין בידנו להכריע כי חסרו לנו הודעות ברורות מן הזמנים הקדמונים. אבל זה ידענו כי בזמנים שונים נתפרשו החקים בפירושים שונים זה מזה כאשר נראה בפרקים הבאים וקיימו תמיד החקים בפועל לפי הכנתם בהם. וזה דבר שיכחיש החוש. שכלם נסמכו על קבלה. אך לעמדת התכלית אשר הצבנו לנו בפרק הזה די במה שראינו כי נתאמתה לנו מציאות קבלות ודברים שבעל פה בזמן הקדום, ומצאנו השורש והיסוד להתפשטות האמונה כתורה שבעל פה.

## פרק שני

ימי השופטים עד ימיו של שמואל הנביא.

אחרי באו בני ישראל אל המנוחה ואל הנחלה לא היתה ככל זאת מנוחתם שלמה ומתמידה, פעם היה להם שלום מאויביהם מסביב ופעם נלחצו עמדתם הרעה היתה תמיד נסבה מהתרחקם מהמטרה אשר הציב להם המחוקק האלהי. כל ימי השופטים היו כסורי גסן נכריה בחרם ה' צבאות. קשר האחדות רפה ביניהם. על כן רופפו עמודי החברה. בכל עניני זאת החברה לא היו סדרים. פעם אחר פעם סרו מדרך אליהם וכסורם אף מר מעליהם צלם. משפטי הייהם ומנהגיהם היו מבני התערובת מחציתם משפטי התורה ומחציתם משפטי העמים אשר סביבותיהם (ש"א ז' ג') כאשר גדלה התערובת הזאת אף כן ולערך זה רושמי תורה נאמנים ילכו הלך וחסור ככל ספורי הקורות אשר בזמן השופטים אך לעתים רחוקים נראה רשף אור קטן מרושמי התורה אשר כמעט רגע אופל יקחחו ואיננו. וגם ברנע אשר יאיר ויבריק איננו אור בהיר רק הוא כאור כהה הנוצץ מתוך הערפל. אמנם חולשת הרושמים האלה ומעוטם לא יעצרו אותנו מלמצוא גם בהם רמזים נכחים אשר יורונו איך הובנו בעת ההיא מקצת מחקי התורה. האמנם כי לא כל המסופר ממעשיהם יאות להראות לנו מובן החקים; כי חרבה מן המעשים האלה היו לסיגים מתערובת משפטים זרים אשר לא מילדי העברים הם. וגם בהרבה ספורים הושם מסוה מליצה שירית על פניהם. אבל בבחינה נאותה ומתונה נכיר עד מהרה להבדיל בין המהור ובין הטמא מתערובת נכריה. וכן נצליח בחקירה מושכלת להסיר המסוה. עד כי נצליח גם לדעת איזה דרך הרוח אשר הלך איזה חק ומשפט הכתוב לפנינו כתורה למצוא לו מקום במנהג העם.

מקצת ספורים מיי השופטים יהיו לפנינו כספר החתום בלתי אם נחלימ שמוכן איזה חקים הסתומים בתורה התברר אצלם אם על ידי פירוש מקובל ונודע או אולי על ידי הדרישה הנאותה בדברי החק. כי כל ימי יהושע והזקנים הלכו בני ישראל אחרי ה' ועבדוהו (יהושע כ"ד ל"א); ועל כן כל מעשה בבחינת הדת אשר עשו בעת ההיא היה על פי התורה אשר קבל יהושע משה. ומובן מעצמו כי תכונת המעשה תלמדנו דעת איך הובן איזה חק אשר היה להם

לעינים בעשיית המעשה ההוא. ההוכחה היותר קדומה והיותר מכריחה על קבלת התורה שבעל פה בפירוש הדבור של מִמַּחֲרַת הַשֶּׁבַע הַשָּׁבוּעֹת מִסְפַּח אֶצֶל סְפִירַת שֶׁבַע שָׁבוּעֹת מִסְפַּח עַד עֲצַרְתָּ, שהוא מכון על ממחרת יום הראשון של פסח. היא יוצאת לנו מן הכתוב בספר יהושע (ה' יא): ויאכלו מעבור הארץ מִמַּחֲרַת הַפֶּסַח מִצֹּת וקִלְוֵי בַעֲצֵם הַיּוֹם הַזֶּה. אלה הדבורים מצות וקלוי, בַּעֲצֵם הַיּוֹם הַזֶּה, מכוונים כלי ספק על החק שבתורה ולחם וקלוי וכרמל לא תאכלו עד עַצֵם הַיּוֹם הַזֶּה, ומי יוכל להמיל ספק בזה שגם. ממחרת הפסח' פה יפרש את. ממחרת השבת' האמור שם, ושמוכנו כמו שהובן בתורה שבעל פה. והנה אחת היא לנו אם יובן ממחרת הפסח על חמשה עשר בניסן (ראב"ע בתוס' ר"ה יג.) או יובן על יום ששה עשר בניסן (ר"י בתוס' שם ובקידושין לז:) הלא זה מוכח בכל ענין כי הכתוב הזה הבין בדבור "ממחרת השבת" שהוא מכון על ממחרת הפסח. וכן למדנו מדברי הספר הזה חק חדש בענין השבועה. בהשבע האדם בה' אלהי ישראל חייב לשמור מוצא שפתיו אף אם לאחר זמן נודע הדבר כי הסכה אשר הניעתה לקיים דבר בשבועה היתה מופעת. ורק לבעבור זה ראו הנשיאים — אשר נשבעו לנבעונים בה' אלהי ישראל להשלים עמם — חובה על עצמם לקיים זאת השבועה אף שנוודע להם אחר זמן כי הנבעונים באו אליהם בערמה. וזוה נראה כי הובן חק השבועה אצלם שבשום ענין אין האדם רשאי לעבור על מוצא שפתיו אשר יוצא בשבועה וגם בשום ענין לא יתכן שתכופל השבועה ואין כח האדם להתירנה. ואחרי שלכל זה אין רמז בתורה על כן בהכרח שכן היה הפירוש המקובל אצלם. אבל זה הפירוש נתבטל בזמן מאוחר וחכמי התורה שבעל פה נטו ממנו מכל וכל. וכן יסופר לנו כי ככרת יהושע ברית לעם וישם להם חק ומשפט בשכם, כתב את הדברים בספר תורת אלהים ויקח אבן גדולה ויקמה שם תחת האלה אבן במקדש ה' (יהושע כ"ד, כ"ו). והנה בקראנו הדברים נזכיר בהכרח, גודל האזהרה אשר הוזהרה התורה להרחיק כל אשרה ולהכריתה (שמות ל"ד, יג). ובספר משנה תורה הורחבה זאת האזהרה גם על הנטיעה אצל מזבח ה' (דברים מ"ז). ובזכרנו זאת הלא נשאל איך נטע יהושע אלה במקדש ה', ועשה נגד פשוטו של הכתוב האוסר כל נטיעה אצל המזבח? ולפי מובן דברי החק אצל חכמי התורה שבעל פה הלא נטיעת כל אילן אסורה בין בבית הבחירה ואפילו בהר הבית ובין בכמה (ספרי שופטים פ' קמ"ה) ובהכרח כי בימים הקדמונים הובן זה החק באופן אחר. שהאשרה בעיקרה היא האליל עצמו אשר עבדו לו הכנענים והוא העשתרות. ומהיות תכונת זה האליל עץ נטוע אשר אולי בו עצמו היה מצויר תכנית האליל או היה פסל תלוי עליו על כן יצדק לאמר עליו נטיעה וכריתה. ועתה אם הוזהרו על נטיעת כל עץ אצל המזבח היתה הכונה שלא לספח את משפט עבודת העמים אשר יעבדו את אלהיהם אל דרך עבודת ה' שבמקדש. אבל בלא כונה לעבודה זרה לא ראו סבה להזהר ועל כן בצדק לא חש יהושע גם כן לנטוע אלה במקדש ה', או להניחה שם אם היתה נטועה סקורה לכלתי הכריתה. ויוצאות לנו מזה שתי תולדות. האחת: שענינו של יהושע מראה אותנו באיזה אופן הובנו איזה חקים שבתורה בזמן הקדום ועוד אחרת: אנו רואים כי מובן אלה החקים נשתנה במשך הזמנים.

ביחוד יש לנו להתבונן כמה שיש בין הספורים אשר מזמן השופטים ורשמים אשר יתנונו להכיר מה היתה דעתם במועדים ההם בבחינת עבודת הקרבות. האנשים שאין להכחיש שעל כל צעד וצעד בהתלוכות קרוביהם סרו מחקי התורה וילכו בחקות הנוים ויהיו להם למוקש. אשר על כן קשה לנו לשפוט ממעשיהם על דעותיהם בהבנת החקים. אבל עם כל זה יש ויש ספורים מקורות

הזמן ההוא אשר על שרשם חתקו דעות כהננת ענינים חקיים וביחוד בכחנית עבודת אלהים ככלל ועבודת הקרבנות בפרט דעותיהם אלה מצינים בסתר רמזים דקים בקרב הספורים. ואם נרצה למצוא אלה התעלומות, נשים לב ראשונה לבחון סמות עבודת הקרבנות בראשיתה, ומה היתה הסבה שהניחה לה התורה מעמד בשגם פחותה היא לערך האל ה'. על זה אמרו כבר הקדמונים: מימות עולם היו הקרבנות אצל בני אדם אותות על התודה ועל הכניעה לאלהים, ולהשתדלות נשיאות פנים וכפרה מלפניו. גם ישראל במצרים הורגלו בלי ספק באיזה עבודה. אף שלא מצאנו שהקריבו במצרים ולהפך נאמר: הן נזכה תועבת מצרים לעיניהם ולא יסקלונו על כל פנים וראי הוא שהיתה להם עבודה מפלה כעבודת מצרים. והתורה עצמה העירה, שהיו זונים אחרי השעירים וזוכים להם את זבחים. ועל כן ראינו כי לפי מצב ההשכלה בענינים דתיים בזמנים הקדומים האלה היתה עבודת הקרבנות עבודה דתית של כל העמים. ולא היה צורך לצוות עליה כי זה היה דבר המובן מעצמו אצל הוזהרו על התנאים והתוארים. ומהיות שהיו רגילים לזכות לשעירים נצטוו שיביאו קרבנותיהם אל פתח אוהל מועד למען לא יזכו עוד את זבחים לשעירים אשר הם זונים אחריהם והביאום לה' אשר משכנו באוהל מועד. וכן נצטוו במשנה תורה שלא יקריבו כי אם במקום אשר יבחר ה'. וכל זה שלא תהיה תורת הקרבנות ביד כל אחד ואחד שלולא כן בקל יסורו מאחרי אלהים לזנות אחרי אלהים אחרים ועבדום. ועל כן אם נמצא שגדולים וטובים באומה נמו מן התוארים זה לנו לאות שחשבו שאין התאר כי אם גדר מפני הפרעה ולא תכלית לעצמו ועל כן כשהכונה רצויה אין נטייה מן התאר מעכבת הרצאת הקרבן. ובעתים מיוחדים נמצא שהיו מקריבים מרעת התורה או מרעת עצמם בכל מקום. התורה עצמה צותה לבנות מזבח בהר עיכל ולהעלות עליו עולה ולזבוח שלמים (דברים יז) וכן עשה יהושע אחרי עברו את הירדן (יהושע ח') גרעון בנה מזבח ויקריב עליו קרבן (שופטים י') המלאך אשר בא אל מנוח אמר אליו: אם תעשה עולה לה' העלנה (שם יג') שמואל הביא עולת כליל במצפה (יש' ז') וכן אנשי בית שמש העלו עולות ויזכוו שלמים בשוב ארון אלהים משרה פלשתים (שם י') ובהתהדרש מלכות שואל בגלגל זבחו שם זבחים שלמים לפני ה' (שם י"א) ואז לא היה המשכן בגלגל. וגם אחרי זה כהכות שואל את נציב הפלשתים העלה שואל את העולה בגלגל (שם יג') ובמכמש בנה גם כן מזבח (שם י"ד) ושמואל הלך בית הלחמי לזבוח לה' (שם ט"ז). כל אלה הם מעשים הגעשים כפועל והם מצינים שככל הזמנים הקדומים לא היו מקפידים מלהקריב בכל מקום, עם שאין הוכחה ברורה בכתובים לפי פשוטם. שיהיה היתר להקריב בכמה באתר מן הזמנים שכן העת אשר עברו את הירדן וישבו בארץ. האמנם ישחכמי התלמוד דרשו לפי דרכי מדרשם את הכתובים באפן רחוק מן הפשט. וגם עם מדרשם לא מצאו משפט צורך להראות רשיון החלטי המפורש בכתוב-אלא שפטו מן המאוחר אל הקודם. וזה מתוך מה שמתוספר בכתובים שהיו נוהגים להקריב בכמה ולא נחשב להם להטאת מזה שפטו שבהכרח ידעו שהוא מותר מן התורה. ובתלמוד אמרו שפעם נאסרו הבמות ופעם הותרו (זבחים קיב: ספרי ראה פי"ט) ולשון זה מורה שנאסרו והותרו על פי נביא או זולתו, כי ראינו אותם מקריבים בכמה על כן בהכרח שפטו כי הותר להם. ואם נשאל מה ראו על ככה להתיר ההקרבה בכמה שלא כתורה? לא מצאו סבה אחרת כי אם באמנם שהיתה הוראה שעה (זבחים שם). זאת ההתנצלות היתה תמיד בפיהם במצאם במקרא שהנביאים או זולתם מאנשי המעלה עשו בקרבנות שלא כתורה, כן בהקריבם בכמה, כן בנשותם באפן אחר מן החקים בבחינת



תואר הקרבן והקרבנו (ע"ז כד:). אמנם אם נתבונן בדבר אין ההתנצלות הזאת מספקת בכל מקום לשכך הספקות. הנה כשהקריב נדעון עולה לה' העלהו בעצי אשרה (שופטים ו') והקריב את הפר השני אשר לאביו, והוא הפר אשר — לפי דעת התלמוד — הקצהו אביו להעלותו לע"ז (תמורה כח:) ובל זה נגד חק התורה לפי מה שהוכן מחמי התורה שבעל פה; כי לפי המוכן הזה לא יבואו עצי אשרה על המזבח וגם לא יובא קרבן לה' מן המוקצה לע"ז. והן אמנם כי התלמוד מצא פשר דבר באמרו שזה יוצא מן הכלל, יען כי עשה נדעון כל זאת על פי ה'. אבל זה יספיק להתנצלות נדעון, אולם עוד לא ידענו למה צוה ה' ככה לעשות מעשה אשר לא כרת? ואף אם נניח שהיה צורך שעה להקריב, לא ראינו בעבור זה צורך והכרח להעלות ביחוד הפר השני המוקצה לע"ז — כמו שהבינו בתלמוד — הלא היה יכול להקריב את הפר הראשון? וכן למה צוהו להקריב בעצי אשרה וכי לא היו לו עצים אחרים? אמנם אין זאת אלא שבימים הקדמונים גם הגדולים והטובים לא הקפידו כל כך על התוארים אבל חשבו שאין התואר כי אם גדר מפני הפרצה ולא תכלית לעצמו ועל כן כשהכונה רצויה אין הנטייה מן התואר מעכבת הרצאת הקרבן. ואף שאין להכחיש שהיה חק קיים ונודע שאין להקריב בכל מקום בכל זאת אין גם להכחיש כי לא הקפידו על זה בעבודה שעשו דרך עראי לשעה וככונה לשם ה'. ורק לקביעות עבודת הקרבנות קפדה התורה שלא תוקבע אלא במקום אחד כי קביעותה במקומות שונים מסוכנת לאחדות האומה וגם בקל תהיה להם למוקש עבודה זרה. כאשר נראה מפורש במעשה בני גד ובני ראובן וחצי שבט המנשה. שכל החרדה שהחרידו אליהם אחיהם אשו בעבר הירדן בארץ כנען בכנותם מזבח לא היתה רק מפני שחשבו שבנו מזבח לעולה ולזבח וראו בזה כיר ומעל בה' (יהושע כ"ב) אבל מצד הרצאת הקרבן הכל תלוי בכונת דייבור ומחשבתו ועל כן בדרך עראי ולשעה יכול להקריב בכל מקום. ואולי הוכן כן חק התורה אשר יצוה שיוכלו לעשות מזבח אדמה להעלות עליו עולה או זבח. ובכל מקום אשר יזכר שמו יבוא אליהם ויכרכם (שמות כ"א). כי מפשט הדברים האלה נראה שכל המקומות ראויים להקריב שם רק תהיה ההקרבה לשם ה'. ומה שנאמר במקומות אחרים להזהר מלהקריב במקום אחר חוץ ממקום אשר יבחר ה' וראי יתפשר באופן שאמרנו (1). ומעת שנפלגה הממלכה אין ספק כי הקריבו קרבנות בארץ ממלכת ישראל על מזבחות אשר בנו לשם ה' וכל זה היה ברצון הנביאים, כי לולא כן איך אפשר שאליהו הנביא יתאונן על איש נהרסו המזבחות אשר הוקדשו לה' אם אלה המזבחות שלא כתורה ובאיסור היו עומדים (מ"א י"ט, י"י י"ד).

חלק אחר מעבודת ה' היה הנדר. ומצאנו דוגמא נפלאה מנדר בזמן קדום ומאפן קיומו בנדרו של יפתח. הנה זה השופט בצאתו למלחמה נגד בני עמון נדר נדר: את יתן ה' בידי את בני עמון והיה כל היוצא מדלתי ביתי לקראתי והיה לה' עולה (שופטים י"א). ויהי כהצליח דרכו וישב והנה בתו היחידה באה לקראתו. והוא כראותו את המקרה הרע הזה קרע את בגדיו כי אמר אנכי פציתי פי לה' ולא אוכל לשוב ומקץ שנים חדשים עשה לה את נדרו אשר נדר. הנה נראה כי בעתים הקדומים האלה נהגו להעלות נפש אדם עולה לה' אלהי ישראל, כי אילו היה זה שלא כדת יהיו הדברים אשר הושמו בפי יפתח דברים אשר אין להם שחר. איך יוכל לאמר: אנכי פציתי את פי לה' לא אוכל לשוב. אם קיום נדרו נחשב תועבה בעיני ה' וחטאת דמים? ולא יפלא אשר אמונה

(1) עיי' בבלי מטה (ל"ה) שרבי יונתן הדיגש בזה להבין דבור: כל מקום כמשמעו והוברה לסרס המקרא וראה גם בספרי פי נשא פסקא ל"ט.

מסלה ואכזריות כזאת לא נכרתה בכת אחת מקרב האומה, כי מאז היו לעם גדלו וחיו בין הגוים אשר החזיקו זאת האמונה. והאמנם כי החקים האלהיים השתדלו בכל עז להכריתה במה שהזהירה נגד עבודת המולך, ואולי קדושת בכורי אדם גם היא תהיה תחת הקרבת בנייהם אשר נהנו בה כל עמי קדם (1). אבל בכל זאת עוד נשאר להאמונה המסלה הזאת בקרב ישראל שורש וענף. קביעות העבודה מקרבנות אדם נגזרה ונכרתה אך עוד התמידה דרך עראי אצל הפרטים ולא היה נחשב אצלם כמתנגד לדת תורת משה להקריב קרבן אדם לתורה על ישועה גדולה שנושעו, או לשכך חרון אף ה' ולכפר פניו כי לא מצאו חק החלשי נגד קרבן האדם ואם נאמר: מן הכקר ומן הצאן תקריבו קרבנכם מעו לחשוב כי אין זה שולל קרבן אדם במאורעות גדולות ומיוחדות. ורק בזה נבין מה שיפתח קיים נדרו נגד רצונו ולא היה אדם אשר הפסיד דעתו לאמר כי אין חובה לקיים נדרו ולהפך חובה הוא עליו שלא לקיימו. כי קרבן אדם תועבה היא בעיני אלהים, וה' לא רצהו. ואולי באה להם הדעה הנפסדת הזאת ממשנה נורא אשר ישנו במובן דברי התורה הצרופים והם עקשו ושחתו דבריה הנעימים, אם שמעשה עקידת אברהם את יצחק חסביה את דעתם, או אולי הבינו כמו כן את דברי התורה במעשה של בעל פעור לכונה המשובשת הזאת כי צוה ה' את משה בעת שחטא העם וזנו את בנות מואב ויצמדו לבעל פעור, לקחת את כל ראשי העם ולהוקיע אותם לה' נגד השמש וישוב חרון אף ה' מִיִּשְׂרָאֵל (במדבר כ"ה ד') ומראותם כי במצות ה' הוקיע אותם לה' לא מחטאם כי לא חטאו רק להשיב חרון אף ה' מזה שפסו כי קרבן אדם לכפרה לא נתעב בעיני ה' אבל הנביאים הם הם הורו דעה כי לא ירצה ה' ברבוי קרבנות ולא יחפוץ שיתן האדם ככורו־שפשו ופרי בטנו חטאת נפשו למען התכפר (מיכה ו', ז') • וכקנאה כאש קנא ירמיהו נגד החושבים כי רצון אלהים בקרבנות אדם ואמר כי לא ה' צוה ככה ולא עלתה על לבו (2). והנה מכל זה אנו רואים כי בזמנים שונים הובנו גם כן דברי התורה באופנים שונים. ויותר ממה שראינו עד הנה מענינו של יפתח, הנה נראה עוד, כי כימים ההם לא היה אפשר לבטל נדר בשום ענין, אף אלו הנודר מתחרט, שאם לא כן הלא יפתח התחרט על נדרו והיו יכולים לבטלו ולמה לא בטלוהו או התירוהו (ב"ר פס') ועל כן דבר ברור הוא כי הכח לבטל נדר אייר ידור האדם על ידי התרה אשר אין לו יסוד כי אם בקבלה שבעל פה, עוד בעת הקדומה הזאת לא ידעוהו, וגם נושאי התורה של הזמן ההוא לא הכירוהו לא קבלוהו ולא מסרוהו (עי' חגיגה י'. ופרש"י) וכאשר ראינו כבר בשכונת הנשיאים אל הגבעונים.

מִן אַחֵר מִן הַנִּדְרֵי הַנְּזִירִים. אֲכֵן גַּם הוּא יִגְלֶה לָנוּ בְּזֶמֶן הַקִּדְּוִים הַזֶּה בְּמִרְאֵה נִפְלְאוֹת. הֵנָּה לִפִּי חֻקַּת הַתּוֹרָה יְדוּר הַנְּזִיר נָדָר בְּפִי הַלְוִיז נִזִּיר לַה' (במדבר ו'). ואמנם יסופר לנו כי שמשון אשר שפט את ישראל עשרים שנה היה נזיר על פי מלאך אשר נגלה לאמו. ואמר לה הנך הרה ויולדת בן ומורה לא יעלה על ראשו כי נזיר אלהים יהיה הנער מן הבטן (שופטים י"ג) והן אמנם שזאת הנזירות יחידה במינה כי לפי המסופר נהיה כן על פי ה' (נזיר ד'): וגם אין רצונו להוציא תולדות ממעשה נסים כי כאלה מונח הגבול למשפט השכל ובהם מתחילה מדת האמונה אבל אחת נובל להוציא מן המתואר בספור הזה.

(1) ראה ספר דברי הימים לעם ישראל מאת אייזענלאהר ח"ב צד 29. ומה שהעתיק שם מעל ספר הכנענים מאת מאווערס ח"ב צד 318.  
(2) עיי' בבלי סנהדרין (ל"ט) תענית (ד'). מה שנאמר שם על המקרא (מ"ב ג' כ"ז) ויקח את בנו — ויעלה עולה — ויהי קצת גדול על ישראל. ופשוטו של מקרא ודאי שלשם ה' אלהי ישראל העלהו.

הוא, שהגילו בימי קדם להור ילד הילד נזיר לה'. ונמצא דוגמתו אצל שמואל שהוקדש גם הוא מכנן להיות נזיר. וזה לא היה בטענה מיוחדת מפי ה', רק אמו הקדישתהו מרצון נפשה. והיו נזיר כל ימי חייו (נזיר ס"ו). ואם גם לא פורש כי היה שמואל נזיר, אך מאשר שומק בפי אמו, ומורה לא יעלה על ראשו" נכון את המכוון בדבריה האחרים אשר אמרה, ונתתיו לה' כל ימי חייו" שהכוונה על הנזירות כי גדול פרע שער הראש הוא אות הנזירות. והנה שניהם בין שמישון ובין שמואל היו מטמאים למתים (שופטים ט"ו, מ"ט. ש"א ט"ו ל"ג) ולא יכלו להשמר מן הטומאה מהיותם נזירים כל ימי חייהם (נזיר ד:). ועתה הן שמואל היה נזיר על פי נדר אמו. ובלי ספק היו נזירים אחרים כאלה בימי קדם, וכן מוכח מן המאמר. כי נזיר אלהים היה הנער מן הכמץ" הרי שמושיג: נזיר אלהים מן הב מן. לא היה מחורש אבל היה נודע ושומר בפייה. ועתה ראינו שיש מין נזירות אשר לא יזיר האדם על עצמו ואף האשה מדרת את בנה בנזיר (עי' נזיר כ"ח:). ושיש נזירות אשר לא נשמרו בה מן הטומאה ומכל זה אין דבר מפורש בחקת התורה הכתובה לפנינו. והננו רואים קבלות ישנות ומוכנים בתורה אשר קצתם מסכימים וקצתם נכדלים מן הקבלות אשר נמסרו בתורה שבעל פה.

סביב לימי שפוט השופט אכצן — ולדעת קצת הוא אכצן הוא בועז — אירע המעשה המסופר לנו מקורות רות המואביה. לפי היוצא מן המגילה המספרת זה המעשה נראה כי הלך ישראל בימים ההם אחרי אלהיו ומדות המוסר הישראליות עמדו בתוקף עז. המגילה הזאת תציג לפנינו מראה נחמדה מטהר המדות, מתומת הלבבות ומכשרון מעשה הצדקה אשר התפשטו ברור ההוא, ממנה נתבונן כי היה בעת ההיא השקט ושלוח בארץ וערך וסדר נכון בענינים המדיניים. ובהיות כן נוכל להחזיק בבירור כי מה שנזכר במגילה הזאת מירשמי התורה לא היה לסינים ואין בו תערובת דעות זרות, ועל כן מאד יועיל לתכליתנו (1). הנה יסופר שם כי רות המואביה השבה עם נעמי חמותה משרה מואב אל ארץ יהודה, ירדה — בעצת חמותה — הגורן אל בועז אשר היה קרוב למשפחת בעלה המת, ותבקש ממנו כי יפדוש כנפיו עליה כי גואל הוא.

(1) כגמי' בבא בתרא (יד:) מוחסים מגילת רות לשמואל הנביא, ובלי ספק התעוררו להתחק דעה זו מראותם שכל תכלית הספר היה ליחס יחוסו של דוד לשבטו של יהודה המיועד שממנו יצאו המושלים בישראל, ובאשר ששמואל בקש ליסד המלוכה בבית דוד ראה להקדים יחוסו להראות שלו יאתה המלוכה מצד יחוסו. אבל לרין הזה יש תשובה. האמת כי לא מצאנו שנתפרסם בחיי שמואל שהמליך את דוד; כי כל זה עשה בסתר. ועוד אחרת מוכח מן הדבור "והיו בימי שפוט השופטים" שבין הכותב לבין השופטים מונח זמן ארוך. ויותר יש ליחס הדבור זאת המגילה לזמן חלוק הממלכה והוא זמנו של רחבעם שרצה המחבר להראות יחוסו של בית דוד אמנם גם זה רחוק שאם כן לא יהי' בין זמן הכותב לימן המעשה כי אם חמישה דורות, ובאמרו שם, לפנינו זאת בישראל על הגאולה ועל התמורה" מזה נראה כי היה רחוק גדול בין זמן הכותב לזמן המעשה. וגם זה ראינו נגד שיטת הגמי' ששמואל כתבה. ויש מאחר אותה עד זמן הגלות (ראה בפירושו של החכם הנצורי בירטאו לסי' שופטים ורות צד. 237) וראויותיו מתכונת הלשון שכבר נמצאו בה רשמי אימיים כמו תמצאין תרעין תעשין, קיום, מרא, ונמצא שדי במקום אל שדי ודבור שלם יש לו רוגמא גם' אויב ושדי המר בי מאד. ונמצא שיש להחבור זה הכונה מרעית שלא יספיק לו לספר רק המעשים שאירעו לבר אבל מסתמא אליהם גם התבוננותו בהם. כמו כשיפרש את המנהג הקדוש והבדלו מן המנהג שבזמנו בבחינת אמן הקנין. ומוזה הענין הוא גם כן מה שהוסף בסוף החבור יחוסו של דוד וזה המנהג לא היה אצל כותבי דברי הימים שבזמן קדמון. אבל עם כל זה יש לנו ראייה ברורה שהמגילה נכתבה בזמן קדום וזה מוכח שנאמר שם: להקים שם המת על נחלתו. ובמלת נחלתו בלי ספק כוון המחבר על תכלית החק המפורסם, שהוא שלא להעביר גולה מושב אל שבט וזרעו שבזמן כתבו עוד היו שונאים קיום התורה לפי חלוק הארץ לשבטים. ודבר פלא הוא שבמנהג תורה לא נזכר מן קצת שם המת על הנחלה.



בועז התרצה לבקשתה, ויאמר כל אשר תאמרי אעשה, אך בהיות גואל קרוב ממני לא אוכל לגאל. ויהי כי מאן הגואל לגאל או גאל בועז, ועם הנאולה אשר גאל את נחלת המת קנה לו גם את רות המואביה לו לאשה, להקים שם המת על נחלתו ולא יכרת שמו מישראל. ואם נתבונן בספור הזה נמצא כי בקשת רות לא נוסדה כי אם: על חובת הייבום. כי כן אמרה: ופרשת כנפיך על אמתך כי גואל אתה, ועל כן בהיותו גואל בעבור זה חובתו לפרוש כנפיו עליה ולקחת אותה לו לאשה. ואף כן מפורש יוצא מדברי בועז, שאמר: וגם את רות המואביה קניתי לי לאשה להקים שם המת על נחלתו ולא יכרת שמו מעם אחיו. וקרובים לאלה הם הדברים האמורים בתורה בחק הייבום, שניתן מעם לחק הזה להקים שם המת ולא ימחה שם המת מישראל. ועתה לא יסופק כי בקנין רות אשר קנה בועז אותה לו לאשה יש לפנינו המתואר מענין מצות הייבום אשר היתה לחק בישראל. אבל איך הובנה זאת המצוה בטעמה ובתכליתה? גם זה מתברר מתוך דברי המגילה. שם אנו רואים שזה החק הובא בחיבור עם משפט הנאולה אשר גם היה לחק שהקרוב הקרוב יגאל נחלת קרובו, ועל כן נתפשט חק הייבום על כל קרובי המת, באופן שאף אם לא היו אחים למת תתיכם אלמנתו לאחד משאר קרוביו ובהכרח שהחק המדבר מן האח לא יובן בדקדוק אלא דבר בהווה. ואף לא נוכל לסתור המובן ממשט דברי החק. ויהי להפך אם נבין את סיוס דברי החק נוכל לשפוט כי אין חובה להקפיד על האח כי שם נוסף מאמר: לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר וזה מוכיח שלא הזהירה התורה רק שלא תהיה אשת המת לאיש זר אשר איננו ממשפחת בעלה המת אבל אמת שהקרוב הקרוב יגאל וגם הוא יקים את שם המת ומה שנזכר האח, זה הוא על היותו בשלשלת הקרובה הראש והראשון. וגם מזה לא נסב עינינו; הנה מבורר שרות נקשרה בקשר האישות בעוד היתה מואביה, ובימי אלמנותה נכנסה לדת ישראל. ומזה נראה כי בעת ההיא היה קיום לקשר האישות בין איש ישראל ובין אשה אישר לא מכוונת ישראל היא. שאילו לא היה לו קיום לפי דעתם אין גם על הייבום חובת הייבום. ובהכרח שהיתה אצלם אישות כזאת אחרי שנתקיימה בפועל כאישות שהתקשרה על פי הדת. עוד קיימה לנו המגילה הזאת אחד מדרכי הקנין בזמן קדום הנקרא שליפת המנעל. שכן יסופר: וזאת לפנינו בישראל על הנאולה ועל התמורה לקיים כל דבר שלף איש נעלו ונתן לרעהו. ונראה מזה כי בימי כותב המגילה כבר נשתקע הדבר ולא נהגו עוד כן (1). והנה גם מן הפרטים האלה למדנו שבאופנים שונים היו מקיימים דיני התורה והובנו גם בדרכים שונים פעם בהסכם ופעם בסתירה עם מובנם בתורה שבעל פה אבל איך שהיה ראינו בזה רושמים ברורים לקבלות ולפירושים בענין חקי התורה. אך כבקר עבות היתה העת הזאת היא עת ילדות האומה. שמש הדת הסתתרה ואך לעתים רחוקים יצאה לרגע ממעבה הענן. אז כפרס האחרון מזמן השופטים הנה פתאים לפתע יבקעו העננים ואור חרש יפרוש כנפיו במלא רוחב ארץ ישראל איש אשר רוח אלהים בו, אמיץ בחכמה, הדור בתבונה, ונשא ונבה מאד במסור השכל הוא עלה כיונק מארץ ציה ויהי למופת בקרב עמו. מבטן ומלידה הקדישו אדחים ויתנהו נביא בישראל. והאיש הזה היה — ישמאל הרואה. עת בשלון היתה ליעקב ולא נשאר עוד רוח במעשיהם אשר

(1) עיי' ירושלמי קידושין פ"א ה"א ומדרש רות: בראשונה היו קונים בשליפת המנעל חזרו להיות קונים בקצצה חזרו להיות קונים בכסף בשמר ובחזקה. מפורש שזה הקנין מסק באיה זמן וחזר לישנו לקנות בסודר דומה לשליפת המנעל (בי"מ מז). וכבר נעלם איכות הקנין מי נתן לני"י (ירוש' ובבלי שם) זה אות להפסק המנהג זמן ארוך



עשו למלאות חקי אלהים ותורותיו, ויהי עבודתם את ה' מצות אנשים מלומדה. בקרב העת הזאת קם שמואל ויפתח מעינות התורה אשר נסתמו פעם מסכלות פעם מבצע אף פעם מרפיון כח ראשי העם ומנהיגיו. דבר ה' היה יקר בימים ההם ואין חוץ נפרץ (ש"א ג' א') הכהנים היו מאשרי העם והתעוים כי גם הם לא הלכו נכחה. המוסר בזו, אל כצע היה לכם ואת ה' לא ידעו אם נס עבדו העם את ה' לא לו לכדו עבדו אבל גם לאלהים אחרים שמו לב (ש"א ז' ג') ויהי אמונתם לסינים ויראתם את ה' נאלחה. לישר מעוקלות כאלה היתה פקידת שמואל; והכמתו, ועצמת רוחו, ורוח ה' אשר נוססה בו עמדו לו כי הצליח את אשר חפץ. מה נפלאה התשוקה אשר חיתהו להחיות את לב העם ברוח דעת ויראת ה' ברוח התורה וההשכלה. כאור בהיר יגלה זה לעינינו בראותנו אשר עשה חרשות בארץ אשר לפניו לא היה כן. הוא עשה כמים לתורה ללמד את בני ישראל דעת ותורת ה'. כאלה הבתים גדלו בני נביאים ולא ארכו הימים וכבר נפגשו חבל נביאים ולהקת נביאים אשר שמואל עומד נצב עליהם. המקום אשר בו יסד בית נאמן לחנך את בני הנביאים על פי דרכו, הוא היה רמה, כי שם ביתו. מקום הועד היה נקרא ג' י' ו' ת. והוא בנוי לבית מדרש התורה כי בו היתה התורה נדרשת. זאת הפעולה היתה לכרכה בעמל. מאת הנויות האלה יצאה התורה והן היו מקור נפתח לרוח חדשה ולהשכלה. ממנו יפוצו מעינות חכמה וסופרת דברי הימים גדלה ועשתה פרי אשר היא היתה המסד הראשון לספר שמואל אשר בדינו (דה"א א' כ"ט, כ"ט) ובלי ספק גם ספורת שירית ונבואית התחילה אז לפרוח. הזמירות הנעימות והמליצות הנשנבות אשר שר דוד הלא הן ילדי זה הזמן. גם יש לנו רושמים נכוחים כי לא דבק שמואל בחומריותם של חקי התורה. אך היה אצלו העיקר תכלית החק ורוח המוסרי. זה הראנו לדעת מן הדברים אשר נאמרו בשמו בבחינת עבודת הקרבנות. הוא היה הראשון אשר ידבר נגד הפעולה החצונית בעבודה ההיא. ואמר כי לא הפעולה החצונית עיקר ואין חפץ ה' בעולות וזבחים כשמוע בקול ה'. הנה שמוע מזבח טוב להקשיב מחלב אלים (ש"א ט"ו). מה נשנבו הדברים האלה נגד משגה ההמון מבני אדם אשר יחשבו כי הפעולה החצונית כמעשה הקרבנות מספקת להפיק רצון מאת ה'. אבל שמואל הורה בזה כי אינו כן ואין חפץ אלהים כי אם לשמוע בקולו. לאיש אשר אלה לו לא יקשה בעיניו לחשוב כי גם התורה לא תקפיד על תואר איזה חק. ולזה לא יפלא אם נמצא כי בזמנו הקריבו לפעמים עולת נקבה אשר לא כדת התורה (ש"א ו' י"ד). ואף הוא עצמו הקריב עולה כזאת (שם ז' ט'). האמנם שהתלמוד (ע"ז כ"ד:) רוצה למצוא פשר דבר ואמר ששמואל עשה כן בכמת יחיד ואף אנשי בית שמש שעשו כן לא היה כי אם הוראת שעה. אבל איה הרשיון לנשות מחק התורה מכל וכל אף לשעה? ועל מה סמך שמואל להתיר עולת נקבה בכמת יחיד? אין זאת כי אם שעיקר אצלם תכלית הקרבן יהיה תוארו איזה שיהיה. ועל כן לא נטה שמואל רק מתואר החק. אמנם חשב שאף שנתנה תורה חק שיהיה כל עולה מן הזכרים לא נאמר בעבור זה שעולת נקבה לא תהיה לרצון, אלא באמת אם הביא עולת נקבה כמחשבה טהורה גם היא לרצון לפני ה'. וזאת הדעה הקדומה היה לה שארית במקצת גם בדרות האחרונים, אשר החלישו גם כן שכמה דברים בבחינת התואר לא נאמרו כי אם למצוה, ואין הנטייה מהם מעכבת הרצאת הקרבן (זבחים מ"ו, ובכ"מ וע"י פסחים ס"ג, ובתוס').

דבר גדול התפעל בזמנו אשר היתה לו תעצומה גדולה עד סוף כל הדורות בממלכת ישראל. והוא חלוק אופן ההנהגה את העם והארץ. הן מאז הוסד ישראל להיות גוי וממלכה לא היה נועד להיות עומד תחת ממשלת מלך.

אך מאז ומראש נקראה ממלכתו ממלכת כהנים, ומלכם בראשם ה'. הכהנים אשר נתיחדו להיות קדושים לא נפקדו להיות מושלים אבל להיות משרתים ולא נקראו קדושים רק מפני שהם מקריבים את לחם אלהים (ויקרא כ"א). וביחוד היה מונח בן ברצון המחוקק האלהי שמשפט אחד יהיה לכל כעס ככהן כקמן כנדרול, ולא שיחלק העם לחבורות חבורות כאשר היה במצרים ובשאר עמים זולתיהם. ומי יודע אם לא גם זה סבת התרעומת אשר התרעם קרח — לפי המסופר בתורה — על משה ועל אהרן? מפני שקרח ועדתו חשבו שהם רוצים להתנשא על עם ה' כמעשה ארץ מצרים שהמלך הוא תחת אלהים בארץ והעם יעבדוהו בעבודת אלהות (Diodor I, 90) והכהנים הם קדושים לאלהים, וחשבו שגם משה ואהרן בקשו להתנשא למדרגה הזאת, ועתה לפי התכונה הלאומית הזאת ראוי שלא תהיה שורת מלכות עליהם כי אם מלכם הוא ה' אלהים. אבל אשר יהיה שימת מלך בישראל הפרת חק התורה זה לא נכתב מפורש אבל יוצא בן מפורש ממאונן של שמואל. שבעת אשר שאלו להם מלך מאן ככל מאמצי כח לתת להם מלך. ולמה מאן ככה? יען כי חשב ששימת המלך היא נגד חק התורה ונגד רצון המחוקק וכונתו. ובלי ספק היתה סבת דבר זה כסבת כמה חקים שהם מכוונים נגד עבודה זרה ולהשתדל הרחקתה, אף בן ראה המחוקק האלהי ששימת מלך יכול להביאם אל דעות נפסדות כאלה שיעבדו את מלכם בעבודת אלהות כמעשה ארץ מצרים. ובפירוש יאמר שמואל בשם ה': לא אותך מאסו כי אותי מאסו ממלך עליהם (ש"א ט', ז'). והנה אחרי כי אין זה חק נכתב ונודע בפירוש מימי משה בהכרח שהיה זה קבלה נודעת וחיה בקרב העם. והלא ראינו שכבר בימי נדעון בהתגברו על מדין ויאמרו אליו כל איש ישראל: משל בנו גם אתה גם בנך גם בן בנך, השיב להם ויאמר לא אמשול אני בכם ולא ימשול בני בכם ה' הוא ימשול בכם (שופטים ח', כ"ב, כ"ג), כבר אז היה הרעיון הזה נודע ונתפשט באומה. ואמנם שמואל ככל מה שמאן לשים להם מלך ככל זאת, כמל דעתו והעביר החק ועשה כרצונו, אבל המאורע הזה הוא ודאי פירוש נאות לחק אשר במשנה תורה בבחינת המלך. ששם נאמר: כי תבוא אל הארץ — ואמרת אישימה עלי מלך — שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלהיך מקרב אחיך תשים עליך מלך (דברים י"ז). וענינו של שמואל יוביח כי אין החק הזה לא מצוה ולא זכות לשים עליהם מלך אבל הוא רשיון בלא רצון התורה (עי' ספרי פסקא קנ"ו). ואמנם גם הפעם מוכרחים אנו להזכיר פה שימת מכחישי אחדות התורה אשר לפיה החק הזה שבמשנה תורה מאוחר מזמנו של שמואל או נכתב בזמנו והוא הוא משפט המלוכה אשר כתב שמואל בספר וינח לפני ה' (ש"א י' כ"ה). ועתה איך יאמנו דברינו לשיטה הזאת לאמר שענינו של שמואל יהיה פירוש חק אחרי שהחק הוא תולדה מן המאורע? על זה נאמר מלבד מה שאין זה מצבנו ושאלנו חושבים שזה החק באמת קדום, ומשפט המלוכה אינו מכוון על החק, וגם אין אנו רואים הכרח לתת חק כזה בזמן אשר היתה הממלכה בישראל תחת יד מלך כבר לפעולת אדם, וגם לא יפלא מאונן של שמואל בשגם היה חק מפורש: שום תשים עליך מלך יען כי זה החק אינו רק רשיון שלא מרצון התורה. הנה מלבד כל אלה הלא על כל פנים יודה לנו כל משיכיל כי יש בדברי שמואל ובדברי נדעון, רושם קבלה ישנה ועתה יהיה דעתו בענין אחדות התורה איזה שתהיה הלא לתכליתנו לא יזיקנו זה ודי לנו במה שראינו שגם המכחישים יודו לנו על זאת. והנה לחפך בן כאשר הם ממעטים ומקטינים התורה הכתובה כמו בן הוכרחו להרבות ולהגדיל הקבלה כי כל חלק וחלק מן התורה אשר הם יאחרו כתיבתו הלא לדעתם היה מקובל באומה וחי בקרבם. ועל כן בכל ענין ברור

הוא שזה היסוד ששיטת המלך הוא נגד כונת התורה הוא היה מקובל באומה אף שאינו כתוב, וראות לפרש חק הכתוב.

התולדות המוסריות אשר יצאו מתוך פעולותיו של שמואל כבר גדלו והצליחו בזמנו ויותר אחר זמנו מיום עלות שואל למלוכה התאמץ בכל עז להעביר מן הארץ כל מנהג שוא ותפל וכל אמונה נפסדת (ש"א כ"ג ג') ועל כן גם מסבירי קורות חייו נתבונן לפעמים איך הובן איזה חק בתורה. דוגמא נכוחה לענין הזה יוצאת לנו מתוך הספור מן המלחמה אשר נלחם שואל עם הפלשתים במכמש. שוא בלחגברם על שונאיהם פשמו העם על השלל וישחטו צאן ובקר ארצה ויאכלו על הדם ויהי כי הגידו לשואל הנה העם חוטאים לאכול על הדם, ויאמר בנגדם. גולו אלי היום אבן גדולה ושחטתם בזה ואכלתם ולא תחטאו לה' לאכול על הדם (שם י"ד) ואזהרת שואל בזה בלי ספק מכוננת אל חק התורה: לא תאכלו על הדם (ויקרא י"ט) והנה לפנינו היום זה החק כסתום, ונעלם ממנו ענינו אבל בעת הנתנו ידעו מה מובן הדבור הזה, ומה נשמע במאמר אכילה על הדם. ורק נוכל לשפוט ממה שבא זה החק בחבור עם לא נתחשו ולא תעוננו שכמוהם כן האכילה על הדם היתה מין עבודה אצל העמים (ראב"ע ורלב"ג) ואם החכמים נושאי התורה שבעל פה מסרו לנו פירושים אחרים ושונים במושג האכילה על הדם אין זה כי אם שכבר בזמנם לא היתה האכילה על הדם מחקות עבודה וזה כאשר היתה בימים הקדמונים, אבל באמת כונת החק בעצם וראשונה לא היתה אחרת כי אם כמו שאמרנו שהיה זה ממנהג העמים לאכול בשר הנשחט במקום שנשפך דמו וישנו סביב הדם, וזה היה דרך עבודתם לגילוליהם. ועתה אם נתבונן בספור הנזכר יצא לנו זה הפירוש האמיתי. הן על מה ישים שואל עיקר תרועתו נגד העם? הלא רק על אשר שוחטים ארצה ואכלו אל הדם. ועל כן מה שהיה רע בעיניו ונחשב לחטאת אינו דבר אחר כי אם אשר שחטו על הארץ והיה הדם על הארץ ושם אכלו הבשר אצל הדם הנשפך ארצה, ונגד המעשה הזה צום שישחטו על האבן הגדולה אשר גללו אליו ואז יוכלו לאכול בכל מקום אך כריחוק מן הדם ולא יחטאו נגד החק בתורה. וזה המנהג התמיד עוד ימים רבים שנהגו לאכול על הדם בדרך עבודה לגילולים, ועוד בימי הנביא יחזקאל נמצא רשעו ממנו (יחזקאל ל"ג כ"ה) שהוא מגיד לעמו פשעים ואחד המיוחד בהם הוא שאכלו על הדם ועיניהם על גילוליהם (1).

דוגמא אחת ממוכן החקים בימים ההם תראנו ברור כי לא הקפידו אז על מובן הדברים ככתבם עד שלפעמים נמו ממשמעות החק ועשוהו באופן מיוחד נגד פשוטו שכתורה וזה אות על הבנה מושכלת. הדוגמא הזאת תגלה לנו כמה שיסופר מדור בכואו אל אחימלך הכהן לנוב עיר הכהנים. הן דוד ישאל ממנו לחם לאנשיו. והכהן לא מנע מאתו לחם הקדש אשר היה בידו כי לא היה לו לחם אחר בלעדו. ויתן לו את לחם הפנים המוסרים מלפני ה', אך

(1) נוסחת המסורה בשמואל היא: מעם, על הדם ופעם, אל הדם ושניהם אחד בכונתם. אבל לפי תרגום השבעים מתורגם בתורה באופן כאלו כתוב על ההרים, ובשמואל תרגמו כאלו כתוב את הדם. אך לנוסחא זו לא ידענו שחרה. כי באמרו, וישחטו ארצה מורה שלא קבלו הדם כדי לאכול אלא שנשפך ארצה. ועל כן אם ננסה את הדם, אין פתרון לזאת ארצה, כי רצה להודיע לנו בכונה ששחטו על הארץ, ובדבר זה כלומר בשחיטה על הארץ מחובר אל אכילת הנשחט במקום ההוא מונח התא ואילו אכלו את הדם אין השחיטה על הארץ יכולה ואינו מורדת. ועל כן הנוסחא הנכונה בשמואל היא כמו שהיא לפנינו. ועתה מובן מעצבו שגב בתורה הנוסחא האמיתית כנוסחת המסורה. כי הדבור: הנה העם חוטאים לאכול על הדם הלא בחברה מכוון על איזה חק ואינו חק אחר אלא חק שבתורה, ואילו הנוסחא על ההרים, לא ידענו מה הוא התא באכילה על הדם.



בתנאי אם נשמרו אך מאשה (שיא כ"א). ואמנם אם נשאל מה משמעות חק התורה בענין זה? הלא נאמר כי מן החק שבתורה אין הוכחה בשום ענין שיהיה הלחם הזה מותר להאכל לזרים אף אם הם טהורים. כי בפירוש נאמר והיה לאהרן ולבניו ואכלוהו במסד קדוש. ועתה איך נפשר דבר זה עם ענין המעשה אשר לפנינו? הלא הוכחנו לאמר שבימים ההם הכריעו הדבר כן: שאם הלחם הפנים כבר מוסרים מלפני ה' נגרעה קדושתם לענין שיהיו מותרים לזרים טהורים וזה ודאי נטייה ממשמעות פשוטו של החק בתורה (עי' מנחות צה:). חדשות אשר ברא שמואל בארץ ליסד נזיות ברמה לחנך נערי בני ישראל בתורת ה' זה היה המסד לבית ישראל לכונן אשור וקיומו באותיות אשר תבואנה. הנזיות האלה היו מקור ברוך אשר ממנו יפוצו מעינות האמונה ודעת ה' בכל דור ודור, כי מהם יצאו בני הנביאים. הם היו בכל עת האנשים הנאמנים בכרית ה', בלי משוא פנים. הם עבדו באמונה על אדמת הקדש והם נקראו לבשר דבר ה'. גם הכהנים גם המלכים סרו פעם אחר פעם מדרך התורה והנביאים לא סרו. זה דרך הרוח ההולך בקרב כל הקורות בימי המלכים עד גלות הארץ. לולא הנביאים עמדו לעמם כי אז אכדה תורה. ואם נמצא בכל ימי המקדש הראשון רפיון בקיומה עד שבימי מלך המלך 'אשיה נשתכחה ממש, למי יחשב העון הזה? בלתי אם לכהנים אשר הם נקראו לשמור את משמרת התורה, וחללו את פקידתם, הם היו נועדים להורות לעם חקיה אכן אך לשקר עשו מלאכת ה' וברמיה. מראש ומקדם הלא נתנה תורת אלהים תחת ידם. ספר התורה היה מונח במשכן העדות מצד ארון ברית ה' (דברים ל"א כ"י) וכאשר שם יהושע חק ומשפט כשכם וכתוב את הדרכים בספר תורת ה' (1) שם גם כן במקדש (יהושע כ"ד) כי זה היה מנהג קדמון אצל רוב האומות שבימי קדם להניח כתבי קדשים בהיכלי אלהיהם. (2) וכן היה במקדש אשר בנה שלמה שקרא לחלק אחד מן הבית 'דביר הבית' על אשר מונח בו דבר ה' (3). מספר התורה היתה העתקה ביד המלך וגם ביד הכהנים. ההעתקה שביד הכהנים היתה

(1) לדעת אחד מחכמי התלמוד, התורה מגילה מגילה נתנה (גיטין ט"ו) ועתה סכום כל המגילות יחד נקראו במשנה תורה ספר התורה (דברים ל"א). והאומר שספר התורה מכון על משנה תורה או על חלקים מיוחדים שנכתבו ולא על כלל כל התורה עליהם להביא ראיה. ואין מתכילתו להתוכח על זה. ועי' בבלי מכות (י"א). שפליגרי יהודה ור' נחמיה מה כתב יהושע בספר תורת אלהים חד אמר ה' פסוקים ודיא ערי מקלט. הנה האומר ה' פסוקים דורש בבידור נגד פשט הדברים כי איך יפרש "את הדברים האלה". ולדעת החולק פ' ערי מקלט נכתבה על ידי יהושע בסוף ימי ירושה וישיבה. ופשרת התלמוד שם גם היא נגד משמעות הכתוב. ועל כל פנים מענת ר"י שבספרי דברים פ' שני (או לגי' הגמ' ב"ב ט"ז: ובהבחי' ל' ר"ש) אפשר שנתן משה את התורה כשהיא חסידה אות אחת, אינה טענה כי לדעת חכמים אחרים ראוינו שאפשר ואפשר וצ"ע.

(2) עי' בספרי המבואות לכתבי הקדש לחכמי הגזעיים שהביאו ראיות לדבר. וכן יספר הנוסע שטראבא (ספר י"ד צד 734) שכמה אומות אשר הגיעו אליהם במסעותיו היה מנהגם להניח כתבי קדשים בהיכליהם. וכן יספר איזיביאוס (ח"א פ"ט) שכתב אחד מצור כתב ספר דברי הימים לעמו ולארכיו, והיה שואב ספריו מכתובים אשר היו שמורים בהיכלי קדשם. וראה עוד מה שכתב החכם ע. א. מיללער על כתבי שפארטא בספרו (מן הדאריער חיב צד 90) וכן סופר דברי הימים לדומים נביהד (ח"א צד 526).

(3) דוגמת השם, 'דביר לכוונה זו נמצא במקום אחר: ושם דביר לפני קרית ספר (יהושע ט"ו, א) אשר בלי ספק נקראה כן מפני ששם נפקדו כתבי קדשם. ועי' ספר השרשים להר"ר יליאום פירסט ערך דביר. ובתרגום הארמי תרגם קרית ספר 'אר כי' שענינו מקום משמרת הכתבים. ובגמ' (ע"ז כ"ד:) שבלשון פרסי דביר הוא כנוי לספרא. ומביאו ג' י"נ י"נ ו' והעתיקו מפרש נוצרי אחד ט"נ י"א וס' בבואורו לספר שופטים (א', י"ז) ואמר שם שאי אפשר לפרש מלת קבירת ישנה על פי לשון פרסי ולזה אני מסכים עמו. אבל לא אסכים כי הנין כונת התלמוד ובלי ספק לא ראהו מעולם. כי זה לשון התלמוד: כמאן קי פרסאי לספרא דביר מהבא

מונחת בעזרה ונקראה ספר העזרה וממנו היו מניחים כל ההעתקות (מ"ק יח: ירוש' שקלים פ"ד ה"ה וסנהדרין פ"ב ה"ד). ועתה מובן מעצמו שהכהנים אשר על הבית אף הם נפקדו לשמור משמרת הספר (דברים ל"א) גם העתקת המלך נעשתה מלפני הכהנים הלויים (שם י"ז, י"ח) והם נקראו להורות חקי ה' (שם י"ז, ט') וזאת הפקידה התמידה עד זמן מאוחר מאד הנביא ירמיה יתאר פקידת הכהנים בתואר הוראת התורה ואת של הנביאים בהיות דבר ה' בפיו. (ירמיה י"ח, י"ח). וכן יתואר גם בספר מלאכי (ב' ז') ואמנם איך שמרו פקודתם? על זה יגידו לנו הנביאים כי עכרו בריתם והיו חומסי תורה, מכשילי רבים בתורה ומורים במחיר. ואמרו: תופשי התורה לא ידעו את ה' ואלה תופשי התורה הם הם הכהנים. והנביא ירמיה חשדם על זיוף התורה כאמרו: איך תאמרו חכמים אנחנו ותורת ה' אתנו אכן הנה לשקר עשו עט שקר סופרים (ירמיה ח' ח'). האמנם לרוב לא מרוע לב השחתו דרכם, רק מרפיון כח מוסרי לעמוד נגד מלכים, ובכל עת ובכל מקום אשר המלכים שחתו דרכם אף הכהנים לא יכלו לעצור כח וילכו עם המלכים אחר ההבל ויהבלו. ובעת אשר שם המלך את לבו לאלהיו גם יד הכהנים היתה עמו. בזמנו של המלך יהושפט אשר הלך במצות אלהיו העמיד מן הכהנים והלויים ללמד העם דעת ותורה (דה"י ב' י"ז); וחזקיה החזיק יד הכהנים בעבור יחזקו גם הם בתורת ה' (שם ל"א ד'). אבל זה היה דרך הפכפך והיא אך למחסור כי אשר הרעו הכהנים כסורם לא הטיבו בשוכם כי לא שכו מלב. וזה הדרך עוד הלכו בו בימי הגולה. כי תחת אשר נפקדו לשמור כפיהם תורת ה' ולהשיב רבים מעון, סרו מן הדרך והכשילו רבים בתורה ובוזה שחתו ברית הלוי (מלאכי ב, ו-ח). וגם הכהן הגדול יהושע אשר הוקם בתחלת הבית השני לא היה חף מכל דופי כאשר נראה מתוך החזיונות של הנביא המכוונות אליו (זכריה ג'). ולא החזק לחיות נקי מאשמה כאשר יאות לכהן גדול (סנהדרין צ"ג). ושה"ש רבה פסוק קמתי) ומה גם בכהנים אשר חיו בימי הגלות בארץ יהודה שלא נברלו מגוי הארץ והיו מתערבים במ ונתחללו (עזרא ט' י"א). אבל השירדים אשר ה' קורא היו הנביאים. הלא גם בארץ עשרת השבטים עמדו הנביאים על משמרת הדת, מעת שנחלקה הממלכה בימי ירבעם עד גלות הארץ בימי הושע בן אלה. והם משכו גם מקצת העם אחריהם, עד שגם מעבדי הממלכה הרישעה של אחאב היו יראי ה' (מ"א י"ח). וכמה אלפים מן העם היה לכם שלם עם ה' (שם י"ט) ומצאו רבים מישראל אשר הלכו אל הנביא ביום השבת וביום החדש לדרוש את ה' (מ"ב ד' כ"ג) ובימי אלישע היו הזקנים יושבים לפניו והיתה ידם תכון עמו ועשו מעשיהם כתורה. כן בכל דור ודור עמדו הנביאים על משמרתם ושמרו הדת והתורה. ובאמת אין לנו להורות על קיום התורה כי אם להם. ואף על כן נשאר זה קיים באמונת העם ששלשלת מסירת התורה הלכה ממשה ליהושע, ומיהושע לזקנים, ומזקנים לנביאים, והנביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה (אבות פ"א מ"א), ואין זכר מן הכהנים, עם שלא יוכחש בשום ענין שהכהנים היו המקבלים הראשונים, כאמור: ויכתוב משה את התורה ויתנה לכהנים הלויים, אין זאת כי אם להיותם יודעים בכיור

ושם דביר לפנים קריית ספר. הנה לפנינו שלא עלה על דעתו להוציא העברי מן הפרסי אבל להפך שהפרסים קראו לספרא דביר על דרך העברי, וקריית ספר נקראה גם כן קריית סנה (ויהושע מ"ו, מ"ט) והוא גם כן מענין למוד ודוגמתו שכן בבני הכבד (פירסט ערך סנן) ואולי יש לפרש על דרך זה את הדבור, סיני ועוקר הרים" בסוף הוריות אשר רגילים לפרשו מענין הר סיני. אבל אפשר שהדבור היה משל בפי העם ובלי ספק קדום מאד עד שכבר נעלם מן האחרונים יסודו ושדרו, ופירושו מבלי דעת מענין הר סיני. אמנם לפי הנזכר למעלה אפשר שענינו כענין סנה וראוי להיות סני במקום סיני.

שהכתנים הפרו חק וחלפו תורות ולא החזיקו שלשלת הקבלה רק הנביאים החזיקו. והנה ראינו מכל זה כמה עצמה פעולת הנביא שמואל על כל הדורות הבאים. כי כאשר יסד הנויות לחנך את בני עמו את דרכי התורה, הלא מאתן היתה נסבה החזקת הדת בכל הזמנים הבאים, ואלה הנויות היו מקור נפתה אשר ממנו יצאה הנבואה והאנשים אשר היו נושאים הם היו גם נושאי התורה בכל דור ודור. ואף לבעבור זה היו החכמים אחריו מכירים בודל ערכו ומעלתו עד שהעריכוהו למעלת משה (ירמיה מ"ו, א') וגם בדורות האחרונים אמרו שישמואל שקול כנגד משה ואהרן (כמדבר רבה פ"ח וש"ר פט"ז), ואף על כן נמצא שמזמנו והלאה יתרבו רושמי התורה בספרים הנועדים לספר קורות זמנו ולאחריו.

## פרק שלישי

מוזמנו של דוד עד זמן חרבן המקדש.

נמעי נעמנים אשר נמעי שמואל בברם ה' צבאות, גדלו מהר והצלחו וגם עשו פרי. נצני מליצת קדש נראו בארץ, וחמרת יה פתחה כחכצלת עליה הזמירות והתחלות אשר נסמרו לנו על שם דוד מלך ישראל, והמליצות הנשנבות אשר שרו משוררי זמנו נהדרו בהדרת קדש. רוח תורת משה רכב בם ונשואות מיראת ה'. ועל כן קרוב מאוד הדבר כי היתה העת ההיא נפלאה גם כזה מן העתות שעברו ששמו לב להגות בתורת אלהים. ואיך נפונה כזה? בראותנו מה מאד נעלה זה המלך בהחזיקו בתורה ובעשותו אותה לקו בכל מעשיו. בדבריו האחרונים אשר יצוה את שלמה בנו היתה מצותו אליו: לשמור את משמרת ה' אלהיו ללכת בדרכיו ולשמור חקיו ומצותיו משפטיו ועדותיו ככתוב בתורת משה (מ"א ב', ג') ואם נמא לפעמים מחקת התורה לא היה זה רק בסכת רפיון נפשו לשעה. ואם אמנם כי בכל הספורים אשר יש בידינו מחייו וממעשיו אין בהם מרושמי חקי התורה רק מעט מועד, הנה אין זה אות על חסרון הדרישה בהם, אולם מפני שהמספר לא מצא מקום וסבה לזכרם. אך עם כל זה נפוצים על פני הספורים מחייו ומחיי המלכים שאחריו רושמים אשר הם רבי הערך לתכליתנו. הנה יסופר שדוד דן את הגר העמלקי למות על אשר הודה מעצמו שהמית את שאול. וכן הרשיע למות את רכב ואת בענה על פי הודאת עצמם. והאמנם, אלו נוכל לדעת כי דוד עשה כן, וחתך דינם על פי משפט התורה כדיני נפשות היינו יכולים להוציא מזה תולדה על איכות משפט ההרשעה בעת ההיא ולאמר שהודאת בעל הדין היתה עדות מספקת לחתוך דין מיתה על פיה אבל מי זאת יודע? אולי עשה דוד ככה בהודאת שעה ושללא כדין (1). אבל ראוי לתת לב על דבור אחד שמשמש בו המספר ויישימהו בפי דוד. והוא מה שאמר אל הגר העמלקי: דמך בראשך פי' ענה בך לאמר אנכי מותתי משיח ה' (ש"ב א' ט"ז). והנה אחת היא לנו אם אמרו דוד באמת או לא אמרו על כל פנים זה הדבור שמשמש בו הכותב ישן נושן ותולדתו מימי המלכים (ע' למטה פ"ד). ומתוארו נראה כי פי' ענה בך' היה דבור רגיל המורה על עדות עצמו של אדם נגד עצמו וענינו שהודאת בעל דין נחשבת כעדים.

(1) הרמב"ם בהל' מלכים פ"ה"י כתב שהמלך יש לו רשות להרוג בלא ראייה ברורה ובלא עדים. אבל אין לזה יסוד בתורה ולא נוסד כי אם על מעשים שהיו כדומה מאד שראינו שהמלכים עשו כן בפועל מזה שפטו שמואל לעשות כן אבל לחקירה בקדמוניות אין משפט כזה — מן המאמר אל הקורם — ראה שהדבר צודק. שעדיין יש לנו לשאל אם התק הכללי לא דחה כן למה נטו מזמנו? ואם נאמר שהורשו איזה תרשוק כתוב?



ודבורים כזה מעולם לא התילדו כי אם בשמושנם דבר רגיל. ועל כן ודאי שהיה חק מוסד שהודאת פיו של החוטא הוא כענייה שלמה ואין ענייה אלא עדות. כי הדבור ענה הוא כנוי עומד ותוכני בחקת משפט התורה למושג עדות כמו לא תענה ברעך עד שקר, וכן לענות בו סרה (1) ועתה הדבור פך ענה כך — שכונתי שפיו הוא העד נגדי עצמו — יורה בהכרח שכעת ההיא שנשתמש בזה הדבור היה חק קבוע שפיו של אדם והודאתו הם כעדים בדיני נפשות. והשורש הזה מסכים עם יסודי חקת המשפט של כל המחקקים הקדמונים והאחרונים עד זמננו, שאצל כלם היתה העדות היותר נאמנת עדות עצמו של אדם והיא הודאת פיו, ואם נתבונן בדברי התורה המדברים מעדים בדיני נפשות נמצא שהם מתפרשים לצד הזה באופן נאות, ובלי ספק הובנו דברי חק התורה ככה — בהסכם עם הדבור הנזכר — בזמן קדמוני קדמונינו, וחשבו שמה שאמרה חקת התורה כל מכה נפש לפי עדים ירצה הרוצח ועד אחד לא יענה בנפש למות (במדבר ל"ה) וכן על פי שנים עדים — יומת המת לא יומת על פי עד אחד (דברים י"ז) לא ירצה בזה להוציא את המודה מעצמו; כי על המודה מעצמו אין צורך חק מיוחד כי מי שמודה שרצח את הנפש אין ספק באמת הדבר. אמנם מפני שלרוב אין רוצח מודה מעצמו וצריכים לסמוך על העדאת עדים על כן דבר הכתוב כחווה לדון על פי עדים, ולא להוציא את המודה מעצמו אלא להוציא את עד אחד. ועל כן בכל מקום שמבדיר שיקוימו דיני נפשות על פי עדים מפורש גם כן הפוכו, והוא שלא יקוימו על פי עד אחד. ועתה יהיה מובן החק כן: על פי שנים עדים יומת המת אבל לא על פי עד אחד. את זה ירצה להוציא ולא המודה מעצמו כי מי שמודה מובן טעמו שנאמניו וכל שכן הוא. והפירוש הישן הזה נתקיים לנו בהגדה ישנה (ירושלמי סנהדרין פ"ו ה"א) המספרת מעבן הזרחי, שאמר עכן ליהושע: מה כנורל אתה תופסני? לא כך למדנו משה רבנו ע"פ שנים עדים יקום דבר כבר החילות למעוה כדן — היה ירא יהושע שיהיו מוציאים שם רע על הנורלות אשר על סיהם תחלק הארץ — התחיל יהושע מפיו לעבן ומשבע לו באלהי ישראל ואומר: בני שים נא ככוד לה' אלהי ישראל! ויען עכן ויאמר: אמנם המאת' (ע' בבלי סנהדרין מ"ג: ובמ"ר פכ"ג). ויוצא לנו ממליצת הדברים האלה שהודאת עכן היתה נחשבת כעדות וקיום דבר בדיני נפשות. ולהפך לא מצאנו אף גם מעשה אחד בזמן שהיו דיני נפשות שיהיו ממאנים לחתוך הדן על פי הודאת עצמו. האמנם שיסופר משמעון בן ששח (סנהדרין לו:) שהלך אחר רודף את חברו לחורבה וראה סיף ביד הרודף ודמו מטפף וההרונ מפרפר. אמר לו שמעון: רשע מי הרגו לזה או אני או אתה? אבל מה אעשה שהתירה אסרה על פי שנים עדים יומת המת; ארל אין הוכחה שאלו היה הרוצח מודה שלא

(1) לדעת החכם שריל בפ"י לשיניה א' י"ז שיעוד הכתוב של לא תענה וגו' לא תענה ברעך ענית עד שקר ולפירוש הזה אין הכרח לומר ששמש ענה הוא דבור עומד למושג עדות. אבל בכתוב לענות בו סרה אין להוסיף מלת ענית רק אם נפרש שמלת סרה תורה על תכונת דברי העד כלומר שדבריו הם סרה וענינה כמו שקר כאשר פ"י לוצאמו עצמו (שם פסוק ה'). אבל אם נפרש שמשעם סרה הוא תכונת הדבר שעשה החוטא אשר הועד עליו תכונת הכתוב לענות בו שעשה סרה אין להוסיף מלת ענית יסוד כלל ואז בהכרח שרש ענה הוא כמו העיד. ואמנם אם נתבונן על המשך הכתובים בתורה נמצא שפירושו של לוצאמו מוכחש, כי זה לשון הכתוב כי יקום עד חמס באיש לענות בו סרה. ועמרו שני האנשים אשר להם הריב לפני ה' — ודרשו השופטים היטב והנה עד שקר העד שקר ענה באחיו (דברים י"ט, י"ז—י"ט). מזה נראה שירצה בזה לומר, אם יעיד עד נגד איש שחטא המאה ועל ידי דרישת השופטים התהיע שמה שהעיד הוא שקר ועל כן בהכרח שסרה הוא תואר להחמאה ולא על תכונת העדות כי תכונת העדות התודע רק ע"י דרישת השופטים. ולפי' מוכח כי שרש ענה מצד עצמו הוא כנוי למושג עדות. וכן וענתה בי צדקתי. והמאחזינו ענו בנו.

היה נדון למיתה, כי מה שאמר: מה אעשה שהרי אמרה התורה ע'פ' שנים עדים יוכת המת אין כונתו אלא לומר אחרי שאין אתה מודה ועדים אין בדבר לא אוכל לדון אותך במיתה הראוי לך. ואולם נמסרו לנו הלכות אשר יורו כי אין מיתים על פי עדות עצמו של אדם ואחת היותר סבירת היא מה שאמרו כל חייבי מיתות בעדה עדים והתראה (סנהדרין פ: תוספתא שם פ"י) שמשמעות דבריהם הוא שנאמר בן בדקדוק ולהוציא הוראת עצמו. אבל בכל זאת נראה ברור שבעוד שדנו דיני נפשות לא היתה הדעה הזאת מעולם לפעולת אדם. ודעות כזאת הן רק בערך דעות למודיות (theoriae) ולא יצאו אל הפועל וזה מסני שהאחרונים היו מתנגדים נגד עונשי מיתה בכלל. כמו שנאמר על רבי עקיבה ורבי מרפון (מכות פ"א) וק' משורש החפץ הזה להקל בעונשי מיתה יצאו דרושים שונים וזרים נוסדים על דקדוקים חלשים. כמו באמרם שאם אחד מן הדברים שהמילה התורה על העדים אין לו אפשרית להתקיים — כמו בנקטעה יד העדים שלא נוכל לקיים יד העדים תהיה בו בראשונה — שאז יתבטל דין מיתת הנדון (סנהדרין מה.) ומה זור כל הדקדוקים שדקדקו כבן סורר ומורה (שם במשנה פה) זעתה וראי משורש הזה יצא גם כן הכלל שאין אדם נידון למיתה על פי הוראת עצמו. וכל פרטי דיני ההתראה וההתרה למיתה. אבל אין בידנו להביא ראיה שמעולם נפטר רוצח ממתו. אף שהורה מעצמו, או מסני שלא היה מותר, או שלא התיר עצמו למיתה. ובמה שיבוא יצלח לנו להביא ראיה על ההפוך.

גם מדברי הימים ממלוכת שלמה יאיר נגדנו אור בהיר בכחית התורה והדת. שלמה כבואו למלוכה שמר מצות דוד אביו מכל משמרת. ובעת ברך את כל קהל ישראל בחגגת הבית אשר בנה היתה זאת בקשתו אשר בקש מעמו, שיחיה לכם שלם עם ה' ללכת בדרכיו ולשמור חקיו כל הימים. כיום עמרם לפניו (מ"א ח' ס"א). וכן המשלים אשר השאיר אחריו ברכה והם אתנו בכתובים נושאים את רוח תורת משה עליהם. ואם אמנם שגם בספורי דברי הימים מוזנו רושמי התורה מתי מעט המה, הנה לא יוכחש כי זה המעט רב הערך הוא מצד תכונתו, וביחוד ממה שנראה בו שהקו והמרה כמעשה היה המחקר במעם החקים. זאת התכונה החרותה על פני הרושמים המעטים ההם היתה בלי ספק השורש להגדה ישנה המספרת כי המלך שלמה היה דורש מעמי המצות ונכשלו (סנהדרין כא:) וכן היה באמת כאשר נראה. הן מכנין הכיר אשר בנה שלמה יסופר: כי הבית בהבנותו אכן שלמה מסיע נבנה ומקכות והברזל לא נשמע בבית בהבנותו (מ"א ו' ז') ממקור מחצבתם הסיעו אבנים גדולות ליסד את הבית אבני גזית ויפסילו ויכינו את האבנים לכנין הבית (שם ה'. ל"א. ל"ב) והלא ראינו מכל זה כי רצה לבנות את הבית אבני גזית; אבל עשו החמיכה והתקון במחצב עד שלא נשמע בבית קול הברזל. כי הכל היה מתוקן מקדם. ואין ספק כי כוון המספר בזה על החק הכתוב בתורה: ואם מוצא אבנים תעשה לי לא תבנה אתהן גזית (שמות כ' כ"ב) ולא תניף עליהן ברזל (דברים כ"ז ה') אך ממשמעות זה החק נראה כי לא יוהיר להניף ברזל כי אם על אבני המוצב אבל בבית ואף בדביר הבית שהוא קדש הקדשים לא הוזהרו על זה (מכילתא יתרו פ"א) ואמנם מהענין המסופר פה נראה שמדכו מן הבית בכללו שלא נשמע בו מקבות והגרון. ויבואר לנו עוד ממה שאמר. לא נשמע בבית בהבנותו שרצה בזה כי לא נשמע בפנים הבית אלא תקנו האבנים מבחוץ והכניסום. ועתה מצד האחד הרחיבו את האיסור על כל הבית בכללו, והאחר מצד השני לעשות האבנים גזית רק בתנאי שיתקנו מבחוץ (עי' סוטה טז:). וזאת ההרחבה מצד האחד וההיתר מצד השני יודעו לנו במעמם אם נעמוד על

סבת הדבר למה לא יונק ברזל על אבני המזבח. והסבת הזאת מפורשת בתורה, והיא: מפני שהנפת הברזל נורמת חלול המזבח. לא כמו אצל שאר העמים כימי קדם שהיו האבנים אשר בלתי גזוזות נכבדות בעיניהם עד כי היונים הקדמונים היו עובדים אבנים כאלה (Pausanias 7, 22, 3) והסבתה אשר היו אבנים בלתי גזוזות נכבדות וחשובות אצלם היתה עץ שעוד עומדות כמעמד המבטי כאשר צאו מתחת ידי היוצר (Knobel Ex. 20, 25) אבל לא כן מעם התורה אבל הוא בלי ספק מפני שהברזל הוא מיועד להיות כלי ההשחתה במלחמה והמזבח מיועד להיות המקום אשר מאתו יבואו החיים והשלום (תוספתא ב"ק פ"י בבלי וירושלמי קידושין פ"א) ולא במקרה משתמש הכתוב בלשון כי חרבך הנפת עליה ותחללה, לרמז כי יענר המזבח הוא ההפוך מיעור הברזל שהוא החרב. (1) ועל כן לא יפלא אם הורחב זה החק על כל המקדש בכללו מן המעם ההוא עצמו אשר נאסר הנפת החרב על המזבח כי המזבח חלק מן המקדש כולו ויעידת שניהם אחד. אבל גם מצד השני לא ראו קיום למעם הזה רק בשהובא הברזל לפניו של המקדש אבל לא חשו לתקן האבנים מכוון. אף בחנוכות הבית אשר עשה שלמה נמצא כי נטה נטייה גדולה מחק התורה אשר לא נדע שהרהר בלתי אם נחליט כי הרשה את עצמו לנפות מפני שירר לסוף דעת התורה ועמד על מעמה וכונתה הנה את הנכת המזבח עשה שלמה שבעת ימים מחובר אל החג — אשר חל בעת ההוא — שבעת ימים, באופן שבשנה ההיא עשו חג אשר נמשך ארבעה עשר יום וכלה בליל לחדש השביעי כי בכ"ג בו שלח את העם (מ"א ח' ס"ה. דה"ב' ז' ט' י'). מזה נראה כי בתשעה לחדש החל חג המלוואים ויום השביעי כבר היה הראשון של חג הסוכות ואחריו שבעת ימים עם חג השמיני שהוא עצרת. ויצא לנו מזה שהתחילו לחגוג את החג בתשעה לחדש שהוא תחלת יום הכפורים כאשר מורה פשטות לשון התורה: בתשעה לחדש בערב. תשבתו שבתכם. ולא עשו בשנה ההיא יום הכפורים כמשפטו, (מ"ק ט). וודאי מפני שלחכלית גדול כחוק המזבח והמקדש לא חשו לנפות מן החק, ובפרט אחרי שגם חנוכת המזבח יש לה תעודת הכפורים לכפר יליו להיות קדש הקדשים (שמות כ"ט, כמו יום הכפורים שנועד גם כן לכפר, וביחוד על מקדש הקדש והמזבח. ומעם הזה עשה בכונה את התשיעי לראשון של חג המלוואים והוכרח לחשב עוד את יום הראשון של חג הסוכות לחג חנוכת המזבח. (2) ומי יודע אם לא לטן העת ההיא עשו לזכר המאורע ההוא, שהיה ביום הכפורים, גם את כל יום הכפורים יום טוב ושמחה כאשר מסופר: שלא היו ימים טובים לישראל כמ"ו באב וכיום הכפורים ובו בנות ישראל יוצאות וחלות בכרמים והמליצו על זה הכתוב צאינה וראינה בנות ירושלים במלך שלמה בעטרה שעטרה לו אמו ביום חתונתו וביום

(1) ודעוהו הזה מונח גם בכתוב במקום אחר. והוא כשמתאר כותב דברי הימים את הסבה למה מנע ה' מאת לבנות בית המקדש, וישים דברים בפי דוד אשר ידבר בשם ה' ואומר: דם לרוב שפכת — לא תבנה בית לשמי (דה"א' כ"ז ז').

(2) בכפר מלכים א' ח' ס"ה ס"ו: ויעש שלמה בעת ההיא את החג — שבעת ימים ושבעת ימים ארבעה עשר יום, ביום השמיני שלח את העם. ובדברי הימים א' (ד' ח'—י) ויעש שלמה את החג בעת ההיא שבעת ימים — ויעשו ביום השמיני עצרת כי הנכת המזבח יעשו שבעת ימים ותחג שבעת ימים וביום עשרים ושלשה לחדש השביעי שלח את העם. ואך נכון זה? שלגוסתא הארת שלח את העם ביום השמיני. ולהשניה יום השמיני עצרת. ולגוסתא שבמלכים לא היה החג כי אם י"ד ימים בצמצום ואך היה זה? ובחברת כמו שכתבנו בפנים שכתבה מיוחדת התחיל חג המלוואים בתשעה לחדש ועל כן בלה החג ששם שבעת ימים הראשונים בסוף לחדש וזה היה כבר הראשון לחג הסוכות ולא נשארו לסוכות עם שמיני העצרת כי אם שבעת ימים וביום השמיני לאלה שבעת הימים שלח את העם והוא היה כיג לחדש השביעי ועתה רק על פי זה תפשרו שני הכתובים האלה אשר לפי ראית עינינו מברושים זה את זה.



שמחת לבו. ביום חתנתו זה מתן תורה ובוים שגחת לבו זה בנין בית המקדש (תענית כו:). ווראי שאין זה מכוון כי אם על בנין המקדש שכנה שלמה שאז היה יום הכפורים חג ויום טוב ולזה עשו את כל יום הכפורים שמחה ויום טוב לזכר יום הכפורים ההוא.

הראיות האחרות האלה יוכיחו כי מדת הדרישה בתורה היתה ההשכלה בטעמי החקים וההתכונות בתכליתם הרוחנית. וגם יוצא ככה מכל הרושמים הרתיים אשר הם אתנו בכתובים הנכתבים בזמנו של שלמה או שהוא עצמו היה הכותב או אחד מאנשי דורו או גם נכתבים בדורות שלאחריו ומדברים מעניינו, עד שכמעט נוכל לאמר כי אלה הכתובים הם הפירושים היותר נכוחים לחקי התורה. ונתכוננה פה מה היתה דעתם בכחינת עבודת האלהים במקדש. הנה כאשר ראינו שכבר בעיני שמואל לא היה לעבודת הקרבנות יקר וערך רק בהיותה אמצעית להשגת תכלית מוסרית, אף כן, ועוד ביתרון עז נראה ככה מן הכתובים והדבורים המיוחסים לשלמה או מדברים מקורות זמנו. מה היה בעיני שלמה תכלית הבית אשר בנה, ומה היתה תעודתו? האם להיות רק בית זבח (1) ולא יותר? הנה אם נשים לב אל התפלה אשר התפלל, נמצא כי היתה תעודת הבית בעיניו להיות מקור נפתח לבית ישראל אשר ממנו תוצאות חיים לרוח הדת. הבית הזה יאסף כעמיר גרנה את לבות אישי האומה ומשם תצא השגחת האלהים על האומה ככלל ועל אישיה בפרט, ובכל משעיו אשר עשה כמעמד ההוא, נראה כי התנשאה השגתו מן הדת למעלה מן התוארים החומריים, ועל כן עבודת האלהים אשר יסד שלמה לא היה לה תכלית אחת כי אם להביא את עמו להכרה אמיתית את אלהי אבותם ולחדר את כל ישראל לנקודה אחת. כן בכחינת עבודת אלהים ככלל! ובכחינת עבודת הקרבנות, לא סרו מן הדרך אשרסלל שמואל לפניהם. אמת הוא כי גם דור גם שלמה החזיקו בעבודת הקרבנות כמצות משה, אבל מאד מאד רעה בעיניהם העבודה אם נעשתה לפי דעות ההמון אשר חשבו כי רק המעשה החצוני חפץ אלהים, כאשר היה הדבר רע בעיני הנביאים שבזמנם ולאחריהם. מי קנא נגד העבודה החצונית בקרבנות יותר מדוד בתהלותיו ושלמה במשליו? בדברים בדרורים יחזה דוד את דעתו: כי אין חפץ אלהים בזבח ומנחה, ולא שאל עולה וחטאה (תהלים מ' ז') ואחד ממשוררי זמנו גם הוא ידבר לצד הזה לאמר: כי רק אז הקרבן רצוי לאלהים אם הזובח יכרות ברית ה' על הזבח, עולה וזבח לא ירצה אלהים אבל ירצה זבח תודה אשר יהיה אות. על רגשי לבו כי רק בזבח תודה יכבד את האלהים (שם נ'). וכרוח הזה נוססה גם על דברי שלמה במשליו. גם הוא יאמר כי לא חפץ אלהים זבחי רשע ותועבה הם אם בזמה יובאו (משלי כ"א כ"ז) ועשות משפט וצדקה נבחר לה' מוזהב (שם כ"א ג'). ובשיר אשר הושר לתפארת חנכת הבית, לא נשאל מן העולה להר' לקום במקום קדשו כי ירבה קרבנותיו ובהמות מהררי אלה, אבל נשאל מאתו נקיון כפים וברות הלב לבל ישא לשוא נפשו ולא ישבע למרמה (תהלים כ"ה ג' ד'). ואם נתכונן עוד בהתהלות והשירים אשר שוררו עת עלו שבטי יה לראות פני האדון ה' שלש פעמים בשנה, יוצא לנו נ"כ מענינם ומהרעיון המושל דם שורש זה החק ומעמו, כי עיקר סבת העליה ותכליתה לא היו בעצם וראשונה דבר אחר כי אם להעיר ולעורר בקרבם האהבה הלאומית ולחזק את מחבר הקדש המיוחד את כל אישי האומה. מקהלות שבטי יה תהיה עדות לישראל. וירושלים אשר היא מקום

(1) אם המספר בדברי הימים יאמר שנאמר לשלמה במראות הלילה שמעתי תפלתך ובחרתי במקום הזה להיות לי בית זבח (ד"ה ב' ח' י"ב) אין זה רק ספני שמכר דהיי תאר הדבר לפי דעות זמנו, אבל לפי המסופר במלכים שנסד על מקדות עיקריות וישנות אין זכר מזה.

הקדש כי שם בית ה' ושמה ישיבו כסאות לבית דוד היא גם היא הנקודה אשר מאתה תצא זאת ההתחברות. על כן מילא ישאל בשלומה? הלא בשלומה ישליו כל אוהביה? ומילא ידבר בה שלום למען האחים והרעים המתחברים בה נפש בנפש? (שם קכ"ב). ורעיונים כאלה יוצאים לנו מכל השירים אשר נתחברו לשיר אותם בעליהם לראות את פני האדון ה' בירושלים. ואם נאמר: ולא יראו פני ריקם, ומפורש במשנה תורה איש כמתנת ידו, כברכת ה' אלהיך אשר נתן לך אין זה עיקר הטעם אלא תנאי מפל. ועתה נראה מה גדול רעיון זה החק לפי הבנת העת הקדומה ומה קמץ לעמתי המכוון בו לפי המתואר מן האחרונים בימי הבית השני אשר כבר לקחו הטפל עיקר ודקדקו בו דקדוקים קלים. והנה אנו רואים בכל זה פירושים נכונים וכעדק נאמר שכל הכתובים מן הזמן ההוא ולאחריו הם הפירושים היותר נכונים לחקי התורה.

יסוד אחד אשר אין לו מקור כי אם בקבלה בעל פה היתה תולדתו במשך הזמן הזה. היסוד הזה הוא: התקוה להתגלות המלך המשיח. רבים חפשו מקור התקוה הזאת בתורת משה. אבל הן נגולל לפנינו המחזות הנשגבות המציירות את פני הזמן אשר בו תתמלא זאת התקוה, כי אז נראה כי אין יסודה בתורת משה וגם אין אפשר לפי תכניתה לבקש יסודה בתורה ובזמן ילדות האומה. הנה השתלמות המוסרית לכל חברת האדם באמצעות האומה הישראלית, אשר היא תנוסס נס דעת את אלהים אמת לכל העמים; מלכות אלהים מונהגת מיד מלך אנושי מזרע יהודה; צמיחת האמת. והיושר, השלום, האהבה, האושר הכללי, דעת אלחים ויראתו, הם המה האותות המרשימות את פני הזמן ההוא לפי מה שתארוהו הנביאים, ואף בתורת משה אף ראש אחד מכל אלה? ואיך נוכל לחפוש בתורה מקור לתקוה על הקמת מלכות אדם אחרי שלש חקת התורה ורצונה לא יהיה בישראל כי אם מלכות שמים ולא מלך אנושי? (1) ואף אם נאמר שאף לפי התורה היה מלכות אדם בחק האפשרות בכל זאת איך יעלה על דעתנו כ תעמיד התורה דבר אשר הוא נגד רצונה להיות תכנית תקותם ומטרתם הלאומית האחרונה? ומלבד זה הלא מפורש יוצא מתורת משה כי כונתה להטיע בקרבם המחשבה כי הם סגולה מכל העמים ותעודתם להיות נבדלים מן הגוים בתכונתם ובחקיהם ובמנהגיהם, ובעת ילדות האומה היה זה דבר נחוץ מאד מדאגה מדבר פן יתערבו בגוים וילמדו מעשיהם ואיך יעלה על הדעת כי בעת ההיא נתפרסם באומה שמלכות אחת תהיה בארץ משותפת לישראל ולכל הגוים יחד? (עי' לוצאטו בפ' לישעיה ב' ה'). אבל נראה נא מה הם הרושמים אשר בהם מונחת זאת התקוה? הנה ראשונה נרמז על היעודים הכלליים מקצתם אל האבות (בראשית י"ז, ד'—ז', כ"ב, י"ח. כ"ו, ד'. כ"ח, י"ד. ל"ה, י"א) ומקצתם אל האומה עצמה (ויקרא כ"ו, מ"ד. ובמ"ח בכ"ט). אבל מילא ידע כי כל היעודים האלה אינם יותר כי אם הבטחות כלליות שיקים להם ה' את בריתו ואין להם ענין עם תקות המשיח. אך במשנה תורה ידובר ברמז מעט כי יעוד האומה הוא גם להיות נס לגוים ויראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליהם ויראו מהם (דברים כ"ח, י') אבל גם זה הוא החק מאד מן המתואר בנביאים מתקות המשיח. ואמנם נרמז גם על יעודים המדברים מאיש פרטי. אחד הוא, מה שנאמר בביתך יעקב: לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו עד כי יבוא שילה ולו יקהת עמים (בראשית מ"ט, ח'). וביעוד הזה רצו רבים למצוא רמז על המשיח. האחד פרש עד כי יבוא

(1) ראה בספר, דברי הימים לעם ישראל<sup>ה</sup> מאת הרבם עזראל חלק ג' ער 146.

האיש שהמלכות שלו (כ"ר פצ"ט) או מי שמוכילים שי לו (ילקוט רמז ק"ם) והאחד יאמר כי שילה הוא שם פרטי של המשיח (סנהדרין צ"ה:). ואחרים יאמרו כי שילה הוא דוגמת שר שלום אשר הוא כנוי למשיח (רוזנמילר הענגסטנברג). הנה כמה דפה יהיה הרעיון הזה אם לא יהיה לו יסוד אחר כי אם בדקדוק עניות כאלה, וברור מאד כי אצל הקדמונים לא נדרש מלת שילה על המשיח כי אילו כן מרוע לא בחרו את השם שילה לכנות בו את המשיח אחרי שהוא כנויו הניתן לו בתורה. ואם נפרש הדברים כמשמעם וכפשוטם האמיתי הרחק מדרכי הדרשה הלא יתברר לנו כי לא חשבה התורה לרמוז על מלכות המשיח אבל שמה לנגד עיניה תעודתו של שבט יהודה כזמנים שונים, כי עד שבאו לשילה הלך יהודה בראש לכל אנשי המלחמה בכבוש הארץ ומימי השופטים והלאה נתעכבה שורותיו עד שבאה המלכות לדוד ולו יקחה עמים, לא לבד כל הישכמים — אשר גם הם נקראו עמים — אטנם גם עמים אחרים עבדוהו והיו נתונים תחת מטלטלו. ועל כן מי שירצה לדרוש את מאמר התורה הזה על המשיח בדרך מדרש או מליצה אנדית, נאמר הנה לו כי גדולה היא הרשות הנתונה לכל מליץ, אבל האומר כי כן כונת התורה באמת לזה נאמר כי תעה ומתעה אחרים. גם אחת מנבואותיו של בלעם נדרשה על המשיח, והיא מה שאמר: אראנו ולא עתה אשורנו ולא קרוב דרך כוכב מיעקב וקם שבט מישאל ומחץ פאתי מואב וקרקר כל בני ישת. והיה אדום ירשה והיה ירשה שעיר, וישראל עושה חיל (במדבר כ"ד, י"ז, י"ח). אבל כל אשר עינים לו יראה כי הדברים האלה מכוונים אל מלכותו של דוד שהוא היה האיש אשר מחץ פאתי מואב, וקרקר כל עוזריו, הוא עשה את אדום ירשה והיה כל אדום עבדים לו (ש"ב ט) ואלה העמים ועוזריהם הם היו בני ישת — או בני שאון (ירמיה מ"ח) — אשר יקרקם וגם קרקם. ואיך יעלה על הדעת כי תקותם להרחיב הגבול בימי מלכות המשיח לא היתה כי אם על כבוש מואב ואדום ולא יתר? והלא בזמנים שונים הורחבו גבולות ארץ ישראל עוד יותר כמו בימי שלמה וגם בימי יוחנן הורקנו הראשון ועוד קו על המשיח שיבוא? ואמנם המשנה הזה לדרוש הכתובים האלה על משיח לא נצמח כי אם מראותם שרבי עקיבא דרש על בר כוכבא, אשר החזיקו למשיח, את הכתוב: דרך כוכב מיעקב. אבל מי לא ידע כי ר"ע לא חשב לפרש הכתוב אבל דרשו בדרך אנדח בלשון נופל על לשון לעזר את לב העם בדרך הדרשנים. אבל באמת גם חכמי התלמוד לא חשבו לתמוך יסודות זאת התקוה, כפי מה שהיא מתוארת בנביאים, על התורה, מדעתם כי לא נמצאת בה ולא שורשה בתורה. ועל כן לא נמצא שישאלו בשום מקום: ביאת המשיח מן התורה מנין. כאשר הם שואלים בכמה מקומות על אדת תחית המתים: אטנם היסודות אשר עליהם נבנתה זאת התקוה היו מלכות דוד. כבר בימי דוד השריש כאומה הרעיון כי יעודה הוא אליה למופת לכל העמים, למען ילמדו גם הם ליראה את ה' ולהכיר כי ה' אל אחד ואין זולתו. לב דוד עצמו מלא מהרעיון הגדול הזה וישר ממנו בתהלותיו, בהחילו, כי יאתיו חשמים פני מצרים וכוש תריץ ידיו לאלהים וממלכות הארץ ישירו לו (תהלים ס"ח ל"ב, ל"ג). וביתרון עז מצא זה הרעיון מקומו בשר המיוחס לו אשר שר בהציגו את ארון אלהים בתוך האהל (דה"א א' ט"ז כ"ג—ל"ד תהלים צ"ו, צ"ז). מלכות דוד היתה הנשגבה והמאושרת במלכות כל מלכי ישראל לכל הצדדים. המצב המדיני, רבוי המוכה והאשר בארץ, וכן המצב המוסרי והרחבת הרעת ויראת ה', הם עמדו על מדרגה אשר כמות לא היה מלפניו ולאחריו בין כל המלכים. והנה מראותם כי נשא וגבה מאד המצב המוסרי ועץ הרעת והתורה גדלו ועשו פרי, ומראותם כי מחובר לזה היתה גם



הצלחתם המדינית כפורחת ונחלתם שפרה מאד, זה היה להם לעדה כי גובה מצבם המוסרי הוא גם סבת הצלחתם הזמנית, ובגללו הניע אליהם האושר אשר נכסחו עליו מאז, ויען כי דוד הגביהם אל המצב הזה, על כן ראו כי קיום זה המצב המאושר והתנשאותו מחיל אל חיל בעתיד נקשר כדוד ובמלכותו ולא יפרד ממנו לעולם ועד. והרעיון הזה התחזק על ידי הנביאים אשר נבאו כן בשם ה' וביחוד נתן הנביא נסך במחוק עז בלב דוד באמרו: כי נאמן ביתך וממלכתך עד עולם וכסאך יהיה נכון עד עולם (ש"ב ז' מ"ז). והשנו יעידים כאלה הרבה פעמים כאשר אנו רואים מתוך דברי דוד האחרונים אל שלמה בנו במסרו לו יעוד כזה אשר היה לו בשם ה': כי לא יכרת לו איש מעל כסא ישראל (מ"א ב' ר'). ההבטחות דאלה התעמקו בחדרי לב דוד, בקוותו כי יגדיל ה' ישועתו ויעשה חסד למשיחו לדוד ולזרעו עד עולם. אכן ככל רעיון גדול אשר בעת ילדותו עוד לא התברר כי לא נמירו הדעות ואך מעט מעט יתגלה עד כי ירח בנגבורתו; כן היה לרעיון תקן העולם על ידי מלכות בית דוד אשר עד בתחלת מלוכת שלמה החל להתגלה ביתרון כח. בדברים ברורים ידבר שלמה מהתקין הזה בהתפללו לה' כי ימלא משאלות הנכרי אשר יתפלל במקדשו למען ידעון כל עמי הארץ את שמו ליראה אותו כעמו ישראל (מ"א ח' 1) ולמען ידעון כי ה' הוא האלהים אין עוד (שם ט') החפץ כי ימלא זה היה סבה כי התאמץ שלמה להראות נגד העבים את החכמה הנובעת ממקור דת ה' וגם חפצו הצליח בידו כי יצא שמע חכמתו לשם ה' (שם י' א') ומה היתה החכמה הזאת? לא חכמת בני קדם צור וצידון כנען ונכולותיה, לא חכמת מצרים כוש ובבל ואססיהן, אשר כל חכמתן היתה לאל במרוץ מימים, אבל חכמתו היתה חכמה כל תצען לעד. כי בחינת הסרואות הנשגבות במעב היצורים בחינת האדם מצד תכונותיו המוסריות, ובחינת השגות אלהים הנראים בקורות האדם בפרט ולאומי התבל בכלל. זאת היתה חכמתו. ומאין לוקחה זאת החכמה? מתורת משה במדרגה ראשונה, ומלמורי הנביאים וחכמי הדורות ומשורריהם. הרוח אשר היה באלה לא היה רוח הכל מהבלי הגוים על כן לא היה רוח עובר כי אם קיים ועומד ונאות לכל הזמנים ולכל האדם יחד. מחכמה כזאת יכול שלמה לקוות כי תמצא מאהביה בין העמים ותקנה לבכם להביאם כבדית ה'. הרעיונים האלה כתובים מיד משוררי הזמן בשירי תהלותם. הנה כשיר אשר הושר לכבוד שלמה ביום עלותו למלוכה ידבר המשורר בשבח המלך. ויתארהו במעלת הצדק והמשפט בדינו עם עניי עמו, כי יושע לבני אביון וירכא עושק, למענו ישאו הרים שלום לעם עד בלי ירח, כי ירד מים עד ים ומנהר עד אפסי ארץ. לפניו יכרתו ציים — וישתחוו לו כל מלכים כל גוים יעבדהו — יהי פסת בר בארץ בראש הרים ירעש כלכנון פרו ויציעו מעיר כעשב השדה. יהי שמו לעולם — ויתברכו בו כל גוים יאשרוהו (תהלים ע"ב). ואם נתבונן בציור הזה הנה לפנינו הציור בשלמות כפי אשר

1) התפלה אשר שומה בפי שלמה (מ"א ח') רובה אינה אלא מיוחסת אליו מכותב מאוחר כן הסכמת רוב המבקרים האחרונים. ולדעתי עיקר התפלה אשר יש ליוחס לשלמה באמת היא: מפסוק כ"ג — כ"ז. — ל'. מ"א מ"ג. ויש להעיר בזה על מה שיחסתי מזמור ס"ח לדוד. וזה מפני ששל כל פנים נכתב קודם שנתלקה הממלכה כמו שנראה בפסוק כ"ח. ואחרי שמוכרז הרבה מן העני וכן הישועה אשר היו להם נגד האויב זה מורה כי הושר השיר באיזה זמן אשר שבו מן המלחמה בנצח ועני זה אי אפשר בימי שלמה. אבל קשה לפי זה מה שיחברר בנסוק ל מחיל על ירושלים ואף בסוף ימי דוד לא היה בירושלים כי אם מזבח לעולה? אבל בדבתי אי כיא לא קוראו בית ה' האלהים. ועני מזה בפני לתהלים מדרבנן די וויטמי. סיום השיר פסוק ל"ז נראה שהוא הוספה מאוחרת אשר לדעתי עשו כן בכמה מזמורים. כי התהלות שוררו במקדש ועשו לפעמים הוספות לצדק וזמנם. עני מזמור נ"א פסוק כ'. כיא — ושם ע"ב, י"ח, י"ט. ועוד בכמה מקומות.

יתארו הנביאים את המלך המשיח וזמנו ומלכותו. הן אמנם כן הוא כי מלכות דוד היא היסוד לתקופת המשיח. אבל הנקודה הראשונה להתחלת זאת התקופה לא היתה בזמנו של דוד או של שלמה. כי לפי מה שראינו היה מלכות בית דוד הציור הנשגב אשר כדמותו היו מקיים ממלכת המלך המשיח. ומוכן מעצמו כי בעת מלכות דוד לא היה מקום לתקופה כזאת אחרי שהמלוכה המקווה נמצאת בפועל והתקופה מה זו עושה? אבל תקופת המשיח החלה לצמוח בעת אשר הלכה הצלחת הממלכה אחורנית; כי כן מונח במעב הדבר באכזר המובה או נבקש נחמה בתקופה כי הימים שיבואו יחזירו לנו. כבר בימי שלמה האחרונים היו רושמי ירידה נכרים בממלכתו. כי דרכי שלמה אשר הלך להשיג מלאכות ישראל לא היו הדרכים הנכונים. הוא חנן את גויי הארץ אשר היו לו לעבדים ונתן להם רשיון לעשות במשפט דתם בקוותו כי במשך הימים יתפכו ויכירו דת אמת. אבל היה להפך כי שקוצי הגוים היו למוקש לו ולעמו. הוא הרבה כבוד ביתו ביקר חצוני בחשבו להרים על ידי זה מלכותו, אבל זה היה בעוכריו כי תחת עקת המסים ועולו הכבד נדכא העם וכשל כח סבלם ועל כן לא התמידה מלכותו על כל ישראל. רחבעם בנו אשר שנה בשנינות אביו ועוד הרע ממנו, כבר בימיו נפלגה הממלכה. ולמען זה התרחקו מרחק רב מן המטרה. הכטחון אשר כטחו בקיום בית דוד היה להבל. ועד לא עברו שני דורות, והנה הצלחתם המדינית והמסורתית חלפו בתהו, ובעת כזאת תתגלגל התשוקה לתשובת האברה אשר אברה מהם והיא האם לתקופה כי תשוב המובה בעתיד ולא ראו בפגעי הממלכה הרעים כי אם עכוב זמני לא יאוש נצחי. ועל כן בעת הרעה הזאת חללה תקיפת המשיח לצמוח. ובצדק נאמר כי מלכות דוד היא היתה המהצב אשר ממנה נחצבו האבנים לבנות את היכל הרעיון הנשגב מהתגלות מלכות המשיח. שני דורות אחרי זה יוסד בציון האבן הראשונה למסדה. להשלים בנין ההיכל עמלו בונים בכל הדורות הבאים בשומם אבן אל אבן. ויהי הבית אחד בצורתו ותכונתו מבחוץ אבל תכונתו מבית וכל חלקיו הפנימיים משתנים פעם אחר פעם לפי שנוי רוח הזמן ולפי המושגים המושלים וגם לפי המשאלות אשר ישאל הזמן. לכן השלמתו עד תומה עוד לומה לעינינו בעלמט אותיות רחוקות אשר תבאנה. והיא לנו היום עוד חדה נעלמה. והחדה הזאת אחת היא עם הסוד הגדול והכמוס ממטרת השתלשלות ההשכלה. והיי החברה ומשפט הצדק, המוסר והאמונה לכל המון האדם יחד.

ועתה אנני רואים כי הנקודה הראשונה אשר ממנה יצאה התקופה על התגלות מלכות המשיח. היא היתה עת הירידה והתחלקות מלכות בית דוד. אבל מן חעת ההיא לא נתקיימו לנו רושמים בכתובים גם כותבי דברי הימים גם הנביאים מימות רחבעם עד ימי עזריהו מהשים על אודותיה. עמוס היה הראשון אשר ידבר ממנה בנבואותיו. רק שהוא אינו מזכיר מי יהיה המשיח ולא שבטו וגזעו. אבל יאמר כי תוקם סכת דוד הנופלת מעת שנפלגה הממלכה, וירשו את שארית אדום וכל הגוים. ושבות ישראל אשר נשבה במלחמות אשר היו למלכי יהודה וישראל עם שכניהם ישיב אלהים וישעם על אדמתם ולא ינטשו עוד מעל אדמתם (עמוס מ' י"א—מ"ו). נבואה אחת קדומה, ואולי קדומה מנבואת עמוס אשר אף שאינה מדברת ממלכות בית דוד, הנה היא הייתה נמצאת מפני שמטרת המטרה האחרונה הנצבת לכל העמים יחד. הנבואה ההיא נמצאת אצל ישעיה וגם אצל מיכה, וקרוב מאד כי שניהם לקחוה מנביא קדום אשר לא פורש שמו (רוזנמילר, היציג). תוכן זאת הנבואה היא: והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית ה'—ונתרו אליו עמים. והלכו—ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' ואל בית אלהי יעקב יורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו כי מציון תצא תורה—

ואחרי כן ידבר משלמות הצדק, והמשפט, והאהבה, והשלום בין איש ואיש ובין גוי וגוי, ומן הטובה ורובי ההצלחה אשר יהיו בימים ההם (מיכה ד', א'—ד' ישעיה ב', ב'—ד'). על יסודות זאת הנבואה בנה ישעיה ציורו מן המשיח באפן נשגב מאין משלו. ויצא חמר מנוע ישי—ונחה עליו רוח ה', רוח חכמה ובינה רוח עצה ונבונה רוח דעת ויראת ה'. הוא ירים הצדק והאמונה ויעביר רשע וחמס מן הארץ. יעיר האהבה ויעשה שלום בין איש ואיש ובין גוי וגוי ועושק ורשע לא ירעו עוד ולא ישחיתו אך תמלא כל הארץ דעה את ה'. והיה שורש ישי זה עומד לנס עמים אליו גוים ידרשו והיתה מנוחתו ככור (ישעיה י"א, א'—י). ישעיה בהנבאו זאת הנבואה לא היו עיניו משומטות באיזה זמן אחרון ובקץ הימים, אבל היה עינו ולבו נכונים על איש אשר כבר היה בין החיים בימי וטובן לעלות למלוכה והאיש הזה היה חזקיה, אשר הנביא התבונן על דרכיו וידע כשרוניו ותכונתו הרוחנית והמוסרית וממנו קוה כל אלה, וכי הוא ישיב הממלכה ושלמותה כבראשונה ובימי יקובצו נדחי ישראל אשר נדחו בארץ אשור כימי פקח בן רמליהו ויקבץ נפוצות יהודה אשר נפוצו פעם אחר פעם וכיחוד בימי אחז אביו (דה"י ב', כ"ט) ואז אפרים לא יקנא את יהודה ויהודה לא יצור את אפרים (ישעיה שם י"ב, י"ג). וראינו גם בנבואה אחרת כמה עצמה תקות ישעיה אשר קוה ממלוכת חזקיה. באמרו מן הכן ה' נ' לנו ואשר המשרה על שכמו (והוא חזקיה) שיקרא שמו פלא יועץ, אל גבור (1) אבי עד שר שלום הוא ירבה המשרה ולשלום אין קץ על כסא דוד וממלכתו להכין אותה ולסעדה במשפט ובצדקה (שם ט', ה'—ו'). הנה בכל הציורים האלה אנו רואים כי היה מקורם הציור ממלכות דוד כפי אשר היתה באמת וזוהי בחזיונם. גם הנביא הושע ידבר מן הטובה העתידה לבא לאומה הישראלית וישימי הטובה המקווה הם: נצחיות האומה (הושע ב' כ"א) אשרם הזמני (שם כ"ב) ואז יצמח ויצ"ן ישראל כימי נעוריו וכיום עלותו ממצרים (שם י"ז) בעת שהוא נקבצו בני יהודה וישראל יחדו וישמו להם ראש אחד (שם ב') והראש הזה יהיה המלך ביהודה נצר משרשי דוד (שם ג' ה'). ונדולה מזאת אנו רואים כי נביא אחד (זכריה הראשון) מבני זמנו של ישעיה, בהעריכו דמות מלכות המשיח אל מלכותו של דוד משתמש גם בדבורים לתאר את מלכות המשיח אשר הם לקוחים מלה במלה מן הדבורים אשר תארו בהם קדמוניו, אשר חיו וכתבו בימי דוד, את מלכות בית דוד (זכריה ט', י' תהלים ע"ב ח'). הנביא צפניה יעשה לעיקר הראשי בציורו: הכרת כל העמים את ה' לקרא כלם בשמו ולעבדו שכם אחד. אך מלך ישראל יהיה ה' בקרבם (צפניה ג' ט', ט"ו) אבל לא יזכיר מלכות דוד לבית דוד כאשר עמוס וכן הנביא אשר דבריו נעתקו בנבואות ישעיה ומיכה לא הזכירוהו. הרוח הזה והמחשבה הזאת מונחים בדברי כל הנביאים אשר התנבאו בימי המלכים. בראותם שכל המלכים אשר מלכו בימיהם לא היו להם התבונות והמדות אשר נאותות למלאות תקותם, והמתאימות עם ציוריהם אשר תארו להם בחזיונם מן הממלכה המאושרת אשר קוה על ביאתה, על כן ישמו עוד מגמת פניהם לעתיד והיו מתנבאים על קיום המצב המאושר הזה בימים שיבואו. אבל לכלם היה תואר ותכונת המלך המקווה אחד. אמנם בכל ימי הנביאים האלה בעוד שעמדה מלכות יהודה ולא רפה כח האומה עדי אובד אז מצאה התקוה הזאת אפשרית קיומה בכח האומה עצמו, והכל היה תלוי בשיבתם לתעודתם המוסרית אשר להם מצד הדת והתורה. וזה, שיחיה ציון נאמן את רוח העם לשוב אל המוב אשר עזבו ולהחזיקו, ומצד המלך מבקש שיהיו לו

(1) כל המפרשים מסכימים שהנבואה הזאת מכוונת אל חזקיה ונראה כי התאר „אל גבור“ אינו כי אם התיקת השם „חזקיה“ בנלות אחרות.



כשרונים רחניים במדה נאותה ונס' כח נחוש להטות את מצעדי העם אל הדרך הנכונה ולהנחותו על הדרך הזה מצעד אל צעד אל מסרת השלמות, והיה תמיד נגד עיניהם תעודתם לפען תחזוק הממלכה עד שתתמלא תקותם והיעוד האלוה מעצמם, ואין הכרח שיעשו ניסים ומופתים בארץ בעת מלאת התקוה. ועל כן לא נמצא שהנביאים הראשונים יתנבאו על נסים מיוחדים באותות ומופתים בשמים ובארץ היוצאים הלאה מנבול הטבע, אשר יעשו לעת שיקום היעוד ומלכות המלך המשיח אשר יקו' לה. לא כן היה בזמן האחרון. כבר בימי ירמיהו נשבר כח האומה עד לכלה. את דרך המוסר השחיתו אבדה האמונה ונכרתה מסייהם, ולא היה איש עושה משפט מבקש חסד וצדקה. גם הנביאים נכאו כבעל והכהנים תופשי התורה לא ידעו את ה'. מן העת ההיא אבד כל כחון מנביאי האמת ועיניהם המיחלות לתשובת המוכה ולהתחדשות ממלכה קיימת כדמות מלכות בית דוד לא היו משוטטות עוד בדור ההווה או הקרוב. נכון היה לב ירמיהו ובטוח. כי מפלת מלכות יהודה כלה ונחרצה מעם ה' ואין עוד תקוה להחזיקה. הרועים אשר הם רועים את העם לא יעכבו את הרעה הנועצה עליהם כי הם עצמם היו מאבדים את צאן מרעיתם ומפיצים אותם ויריחום. על המצב הרע הזה ותחת עקת מעשים כאלה התיאש הנביא מכל תקוה על החזרת המלכות לבית דוד בדרך טבעי, אבל קוה כי בדרך נסי' ופלא תשוב לציון המלוכה. לא מיד אדם תבא להם הישועה אמנם ביחור מאת אלהים מזהה ישראל הוא יקבענו וגאלו מיד חזק ממנו, וכרת אתם ברית חדשה לתת תורתו בלבם (ירמיה ל"א) גדולות ונצורות יעשה עמכם עד יהיו לשם ולתפארת לכל גוי הארץ (שם ל"ג) והרבה אותם והכבירם והיו בניו בקרם ועדתם לפניו תכון ופקד על לוחציהם (שם לא) ובעת ההיא יצמיח לדוד צמח צדקה ותושע יהודה וירושלים תשכון בשם ושמה אשר יקרא לה: ה' צדקנו (שם ל"ג). ולירושלים יאמר: כסא ה' ונלוו אליה כל הנוים לשם ה' לירושלים (שם ג') הנה ראינו כי בכל המעשים האלה לא יהיה יד אדם באמצע אבל ה' יפילא פלאות ויגדיל להשיב מלכות בית דוד כבראשונה.

עוד יותר יוצא לנו ככה מדברי הנביאים אשר נכאו בעת הנלות. כמה נתיאשו מכל תקוה בימי הנביא יחזקאל ואמרו: יכשו עצמותינו ואכדה תקותנו (יחזקאל ל"ז י"א) ולכן הנכא עליהם כי לא כן יהיה אמנם תחינה העצמית והעלה אותם מקברותיהם והביאם אל ארמדם. כבר נצייר הוה אשר ירמה הנביא את שיבת האומה אל מעמדה המאושר לתחת המתים שכבר מתו אשר לא יתכן בדרך טבעי אנו רואים כי קוה הנביא על נסים אשר יעשה האל למלאות הכחמתו. וידבר מן השפטים הגדולים אשר יעשו בגוג ומגוג ועם עמים רבים בדבר ובדם וגשם שוטף ואבני אלגביש ויתגדל ויתקדש ונודע שם ה' בגוים (שם ל"ח י"ח כ"ג) ועמד מלך לבית ישראל ולא תחצה המלוכה עוד לשתי ממלכות והמלך הזה יהיה מכית דוד והיה נשיא עליהם לעולם (שם ל"ז). בדברי נביא אחד אשר לא נודע בשמו (1) יצויר כמו כן הזמן הזה בציורים נסיים, כי יעשו אותות ומופתים בשמים ובארץ השמש יהפך לחשך והירח לדם

(1) אם נתבונן בשתי הפרשיות האחרונות בספר יואל נמצא כי אין להם חבור נכון עם הקודמות כלל. כי הקודמות מדברות מן הרעה שהגיעה לארץ מהארבה והגזם אשר עשו הכל לשמה וקורא הנביא לחשובה, ומבטיח שבשובם יחמול ה' לעמו וידעו על ידי זה כי ה' הוא האלהים. וב' האחרונות אינן מדברות מן המאורע הזה כלל, רק הן נבואות על הזמן העתיד. ודבר הנביא משיבת שבות יהודה וירושלים ומפוזרים בגוים ומחילוק הארץ אשר כבר היו נמצאים בפועל. ומדבר גם כן מן מדי ה' אשר הביאו להיכליהם (עזרא א' ז') ומדבר מן הנמכרים לבני היונים. וכל אלה הם ענינים אשר ודאי וברור לא נהנכאו קודם הרבן הכית. וראה עוד מזה בספר מורה נבוכי חזון שער י"א.

לפני בא יום ה' (ויאל ג', ג. ד) ומה מאד גדלו הנסים אשר התנבא עליהם זכריה שיעשו ביום בא היום הגדול (זכריה י"ד). וכנבואות מלאכי ידובר כבר מביאת אלהיו הנביא לכשר הנאולה. כן הם כל הציורים מן הקמת מלכות המשיח אצל כל הנביאים האחרונים והם נבדלים מן הציורים אשר היו לנביאים הראשונים אבל אחד היו בכחית תקון העולם והקמת הממלכה תחת מלך צדיק משורש דוד.

אמנם מנבואות שהנבאו בסוף ימי הנלות מנביא אשר לא נודע בשמו (ישעיה מ' — ס"ו) נראה כי תאר הדבר באופן נבדל מאד, וכפי אשר שאל ממנו הזמן אשר נבא בו. שם לא נרמז אף במלה אחת מיסוד ממלכה חדשה תחת שבט מושל ממלכות בית דוד חומר מנוע ישי. ואם גם יזכיר מכריות ברית עולם חסדי דוד הנאמנים (שם ג"ו, ג') עם כל זה אנו רואים כמה נזהר הנביא מלדבר מהקמת מלכות בית דוד ותולה קיום ההבטחה בכורש מלך פרס ואת המלך הזה יקראהו רועה המשלים הפצי ה' (מ"ד, כ"ח) וכן יקראהו בשם: משיח ה' (מ"ה, א'). וכל זה למה? אין זה רק מפני שהנבואות ההן לא היו יעודות לעם ה' לכד, כי אם גם למלך הפרסי לכורש. ואולי מקצתן מכוונות לו ביחוד כי ממנו קוו ובקשו כי הוא ימלא דבר ה'. לא כנבואות 'חוקאל אשר גם הוא התנבא כגולה אבל בעת אשר עמדה עוד מלכות בבל הרשעה, ונבואותיו מכוונות לעמו ביחוד. וגם הנבואות ההן עשו פרי בלב כורש והאמין בהן באמונה שלמה עד כי אמר: כל ממלכות הארץ נתן לי ה' אלהי השמים והוא פקד עלי לבנות את הבית בירושלים אשר ביהודה (עזרא א', ג') והנה אחרי האמת והדברים האלה מצאנו עיקר אמונה אחת אשר נוסדה על קבלה, ומוצאה מימי המלכים הראשונים ואמנם הציורים ממנה היו מתחלפים מזמן לזמן לפי שנוי הרוח של הזמן, ולפי המושגים אשר היו מושלים בעם, וגם לפי המשאלות אשר שאל הזמן.

## פרק רביעי

המשך מן הקודם.

מעת אשר נפלגה הממלכה חלק לבם ויאשמו, כמעט עברו שלשה דורות ממות דוד והנה מלא כל ארץ יהודה גלולים ועשו ככל תועבת הגוים (מ"א י"ד. ט"ו) ויהי ימים רבים לישראל ללא אלהי אמת וללא כהן מורה וללא תורה עד ימי המלך אסא. הוא שב אל אלהיו והעיר את איש יהודה לדרוש את ה' ולעשות התורה והמצוה (דה"י ב'. י"ד, ג'). כל אשר עשה להחזיר הדת עשה בלב שלם עד שגם את אמו הסיר מגבירה על אשר עשתה מפלצת לאשרה. ובנפשו חפצה הביא קדשיו בכסף ובוזה וכלים אל בית ה' וגם קדשי אביו אשר הובאו לפניו אל היכליו גלולים הקדיש הוא לה' והביאם אל מקדשו (מ"א ט"ו). ולא יפלא אשר לא הקפיד להביא כלים למקדש ה' אשר היו נועדים לעבודת אלהים אחרים ושרתו בהם כהני הבעל, כי כבר ראינו למעלה (פ"ב) בענינו של גדעון כי בזמן הקדמון לא חשבו זאת לחטאת להקדיש או להקריב לה' דבר אשר היה נועד לעבודת אלילים. ואולי היה להפך, כי חשבו שעל ידי פעולה כזאת יפרסמו יותר כמה טמאים באלילים ומכבדים את אלהי אמת. אך יותר ממנו פעל יהושפט בנו להחזיק את התורה בקרב עמו. הוא שלח בכל ערי יהודה מורים ללמד את העם ועמם ספר תורת ה' (דה"י ב'. י"ז, ט') והוא העמיד את משפט התורה על תלו, בירושלים תקן בית דין גדול מן הלויים והכהנים וראשי אבות למשפט ה' ולריב, ובתי דין קבועים בכל עיר ועיר בערי הבערות ביהודה. ולבית דין הגדול בירושלים שם שנים אנשים ראשים האחד אשר יהיה הראש

לכל דבר ה' והוא היה אמריו הכהן. והשני יהיה נגיד לבית יהודה לכל דבר המלך (שם י"ט ה'—י"א). בפקידה הזאת אשר הפקיד יהושפט ביהודה ובירושלים נמצא הרושם הראשון של פקידה אחת אשר התמידה בישראל ימים רבים. והיא: פקידת הזוגות, אשר נזכרו בזמן מאוחר, שהיו עומדים בראש בית דין הגדול בירושלים. האחד היה הנשיא והוא אשר כנהו הסופר בדברי הימים, הנגיד. והשני היה אב בית דין. וראינו עוד בזה את תכונת הפקידה הזאת ומשפט ראשיה בימים הקדמונים<sup>1</sup>. והנה בזמן כזה אשר התעוררה התשוקה מצד הממשלה אל הדרישה בתורה, גם בלי ספק הרחיבה זאת הדרישה ענפיה ותעש פרי. ועתה ליהושפט יאתה התהלה כי הוליך את הדרישה בתורה ובחכמה צעד גדול קדימה. אבל פרי פעולותיו לא הגיעו לבכר כי כמה דורות לאחריו לא באה ממלכת יהודה אל המנוחה פעם מלחץ אויבים מחוץ ופעם משעוררה ואי-שלום בפנים, וגם בעבור זאת כי המלכים אשר מלכו אחרייו יותר משמונים שנה לא הבינו לבכם באמת להחזיק את המעשה הגדול אשר יסד יהושפט, יואש אשר הלך בדרך הישר מונח טאת הכהן יהוידע לא היה איש אמיץ כח מוסרי ורצונו וגם כח פעלו היו ביד הכהן כחמר ביד היוצר. ואמצינו בנו כמוהו ועוד גרע מאביו. שניהם לא דרשו מצות הדת באמת כי אם למראה עינים. עבודת ה' אשר החזיקו לא היתה כי אם חיצונית. ידם היתה עם הכהנים לא עם הנביאים על כן הגיע ככה. עד כי באחרונה נפלו המלך ושוריו ואחריו גם עם יהודה במהמורת עבודת אלילים (דבה"י ב', כ"ד. כ"ה). אמנם לא כן היה עוזה אשר מלך תחת אמציה אביו. כבר בתחלת מלכותו נועץ עם הנביא המכין במראות אליהם (שם כ"ג, ה') ופרי פעולתו הזאת נראה בארץ, סופרת נכואית החלה בזמנו לפרוח, כי רוב הנביאים אשר חיו בדורו ולאחריו היו מושכים בשבט סופר. ואף בעבור דרשו את ה' הצליח, והרים קרן ממשלתו, והרבה כבוד עמו כאשר זמני, הרחיב גבולות ארצו ובנה בנינים כמו רמים. גם המצב הדתי והמוסרי והמדעי הגביה בעמו. ואם הנבא עמוס, אשר היה בזמנו על פשעי יהודה ועל מאסם תורת ה' (עמוס ב', ד'), לא יפלא זה בעינינו, כי בתחלת מלכותו היה כן, כי לא יהפך מצב מוסרי בעם ביום אחד. ואם נס עצמו פעולות המלך להשיב רבים מעון הגה לא שבו כלם. הגנזחים והשרים הם לא ידעו להיטב (הושע ה', י'). אבל אם מצד האחד רבו נביאי הזמן ההוא ריב גם את יהודה (שם י"ב, ג') הלא מצד השני שמו ביהודה תקותם כי מושעי ישראל מקרב יצא אשר תחת שבטו תוקם סכת דוד הנופלת לגדור הפרצים ולהקים ההריסות (עמוס ט', י"א) ואין לפון כי הנביא תמך זאת תקותו על מלכות המלך עוזיה. אולם לא נמלאה זאת התקוה. ההרוחה אשר היתה לישראל תחת ממשלתו, היתה בסוף ימיו בעוכרי המוסר בעם. שרבו העושר והמזכה בעם פעלו לרעה אצל ההמון שעמד במדרגה שפלה כהשכלה, והולידו גובה לב, ואהבת התענוגים וגם עול וחמס. הנבואה אשר נבא ישעיה בשנת מות עוזיה מלאה מרושמים האלה. באמור אליהם הנביא כי נואש כל תקוה להטיבם עד כי יאבדו ולא ישאר מהם כי אם שארית קטנה (ישעיה ו'). ההצלחה אשר הצליח עוזיה משך ימי מלכותו הארוכה באה לו מהיות ידו תמיד עם הנביאים. אך לכהנים לא נשא פנים וגם הם לא היו אוהביו. ופעם אחת בא אל היכל ה' והקטיר על מזבח הקטרת והנה עזריה הכהן ועמו שמונים כהנים בני חיל קצפו עליו ויאמרו לו: לא לך עוזיה להקטיר לה—צא מן המקדש כי מעלת (ד"ה ב', כ"ו מ"ז—י"ח). אולי ראו הכהנים במעשה הזה מעל, מפני שהיו חושבים כי רצה עוזיהו להשתמש

(1) על החקירה הזאת העירני גיסי הרב רבי חיים אפפננהיים והאריך בזה במאמר מיוחד אשר כתב אודת הזוגות תכונתם ותולדותיהם והוא עודנו ארו ככתובים.



בכתר כהנה כמעשה האסריים ושאר מלכי קדם אשר המלך הוא הכהן הראש. אבל אם נתכוון על דרכי עווייה לא היה כן (1). אבל אשר עשה בן לא עשה כי אם בתומתו ובצדקתו וביושר לבבו. ראה גם ידע כי המלכים הצדיקים הראשונים גם הם עשו כן והקטירו על מזבח ה' למעול מעל בה' אמנם לתת כבוד לשם ה' ומה נופל הוא מהם לבלתי עשות ככה? ואנו לתכלית חקירתנו רואים כזה מופת חדש כי לא הקפידו הקדמונים לנמנות מתואד החק אם לא נשחתה על ידי מעשיהם כונתו ורוחו. על ידי מריבת הכהנים עם המלך נסכה רעה גדולה. יותם בנו הבדל מבוא אל בית ה' ואחרית זאת היה כי היו העם משחיתים (דה"י ב'. כ"ז, ב'). אך הפירוד הזה היה במשך הימים למארה לכל עם יהודה. המית הבחיל את יותם על חצי חליבות חייו, ואיננו ומהר אבדו כל הטובות לדת למוסר ולעמו והיו כלא היו. אחז בנו הגיע תחתיו למלוכה והוא השחית דרכו מכל אשר היו לפניו ועם ההשחתה המוסרית נעדר גם הטוב הזמני בארץ. כבר בסוף ימי יותם התקשרו עליו מלך ארם ומלך ישראל (מ"ב ט"ז, ל"ז) ובמי אחז התחזק הקשר וכאז ארצה יהודה והשחיתות, מלכד ירושלים אשר לא יכלו להלחם עליה (שם ט"ז, ה') את המצב הפנימי המוסרי והדתי יתאר הנביא ישעיה באופן גורא מאד (ישעיה א'). אך דבר אחד הוא כתיב תוכחותיו אשר יפרוש אור על תכונת דרכם בקיום הדת. כי אם גם הלכו תועים מדרך השכל לזנות אחרי אלהים אחרים, ובשגם נפרעו פרעות כמוסרם ויהי משחתם גם, ככל זאת לא בטלו עבדות הקרבנות ובהיותם עושים אמונה משפט ועדקה הנה לא חדלו מעשות מעשים חקיים מבלי שים לב אל התכלית אשר נועדים להשיגנה, ואל הרוח והמוסר אשר בהם. ונגד ההפכים האלה הוכיחם ישעיה באמרו כי אין זה תורת אלהינו. כי לא יחפון אלהים רוב זבחי הים, ולא יבקש כי יבאו לראות פניו אבל מנתחם וקטרתם תועבה הם לו, גם חדש ושבת וקראת מקרא שנאה נפשו. וכל זה למה? מפני שאיננו יכול לסבול און ועצרה (2). ומה הוא אשר ה'

(1) הגה במלכים מסופר שעווייה בסוף ימיו נצטרע. אך בדה"י מוסף שעווייה הקטיר על מזבח הקטרת ובגלל זה רבו עמו הכהנים ונענש על זה ונלקח בצרעת. והבחר בספור הזה הוא שבאמת הקטיר קטרת והכהנים רבו עמו על זה, וכותב הספר חלה בזה סבת הצטרעו. כדרך זה הכותב חמיר להוסיף דברים משלו בפרט במקום שרוצה להגדיל מעלת הכהנים והלוים כי זה מתכלית ספרו.

(2) ישעיה ס"א' נתחבר בימי אחז כדעת די וויט, גיוניוס, ראזנמיללר, ובעת שנלחמן רצין מלך ארם ופקח בן רמליה במלכות יהודה. בפסוק ב'. ג'. כ"א. נראה שהנביא מחרעם על שהפכו דרכם בן הטוב אל הרע ובמשך זמן נבואתו של ישעיה לא היה בן כי אם בימי אחז. וכן יצדק על זמנו של אחז: ארצכם שממה עריכם שרופות אש וגו' ונותרה בת ציון כסכה בברם וגו', ביהוס אל מלחמת ארם וישראל (מ"ב ט"ז ה') אשר עברה וישטפה את כל ארץ יהודה ויבואו ער ירושלים אשר בלי ספק כבשו שאר הערים ויצדק לאמר. ונותרה בת ציון וגו' ובדה"י ב' כ"ח, מסופר כי עשו פרץ גדול בעם יהודה וישבו ממנו שבי, וגם נלחמו בהם בעת ההיא האדומים וישבו שבי וכן הפלשתים ובכל המלחמות האלה נכנעו אחז (שם י"ז, י"ח) וע"כ יצדקו דברי הנביא ארצכם שממה. ובבחינת המצב הדתי בזמנו של אחז כבר מסופר בפנים כי הקפיד על מעשה הקרבנות כאמור באורך במלכים שם ואף שברד"י (ב'. כ"ט, ו') מסופר: שפנו פניהם בנמשכן ה' — וקטרו לא הקטירו ועולה לא העלו בקרש. אין לנו לסמוך כי אם על ס' מלכים שהוא יקיר. וכן כזה שהתאונן הנביא פה על חסרון הצדק (י"ח) ועל חסם השרים (כ"ג) על העול נגד יתום ואלמנה שהם עניי העם (שם) אף כן התאונן בנבואה ס' ג'. י"ג. י"ד. ט"ז. וס' ג' הוא בלי ספק מוזמנו של אחז. כי לא על זמנו של עווייה או יותם או חזקיה יצדק מאמר הנביא: כי מלאו מקדם וגו' (פסוק ז') וכל שאר הפסוקים המדברים מע"ז. אבל בשנים הראשונות של מלכותו אשר עזר היה מצב העם בטובה זמנית אשר בעקבה באה הנטייה אל המתנות והתענוגות בני אדם אשר מתוארת שם בארך (פסוק ט"ז, י"ח—כ"ג). ובכלל נאותים כל הדברים הנאמרים בס' ב' וגו' לאמר רק על אחז ועל מצב זמנו. ומדובר כזה באריות בפירושים לספר ישעיה כותבים שד"ל ומחכמי הנוצרים שהברורים שבהם יחסו זאת הנבואה לזמנו של אחז ע"י גיוניוס, ראזנמיללר, היציג, ענואלר, קנצלר.

דורש מאתם? מהרת הלכ ובקשת הצדק והמשפט והיושר. גם אם נשים מבטנו אל ארץ ממלכת ישראל נפגוש גם כן את המראה הזאת. בכל דברי הימים של הממלכה הזאת מיום הוסדה עד אשר אברה מן הארץ נראה כי עברו תורות אין אמונה ואין מוסר בקרבם אך התעו בו עלילה לספות חטאת על חטאת, ובכל זאת אחזו מנהגי אבותיהם ביריהם וחיו בכחינת המעשים החצוניים כתורה, וביחוד בעבודת הקרבנות. כי לולא כן איך היה יכול הנביא הושע להוכיח את הכהנים לאמר: חטאת עמי יאכלו ואל עונם ישאו נפשם (הושע ד', ח') אשר בזה יתואר הפספס המחשבה אשר נוקשו בו באשמת הכהנים אשר ירצו מאהבת הבצע כי יחטא העם למען יביאו חטאתם והם יאכלוהו. ומתרעם על העם אשר יחשוב כי בקרבנותיהם ישיגו חפץ אלהים והולכים בצאנם ובקדם לבקש את ה' (שם ה', ו') ופעמים גם שלש יוכיחם הנביא הזה על דבר עשיית המעשים החצוניים בלי שום לב אך הכונה הפנימית וכמוהו גם הנביא עמוס — אשר הנבא דור אחד לפני הושע בארץ ישראל — מתרעם נגד בני דורו על ההפספס הזה. ומה יפה הלצתו נגד שורתי שבת וחדש ואין עינם לצדק ולאמונה, האומרים מתי יעבור השבת והחדש למען נוכלה לעשות מלאכתנו להשיביר שכר ונסתחה בר. ויען מה יבקשו זאת? למען יוכלו אחר החדש והשבת להקטין איפה ולעזת מאוני טרמה ולקנות דלים בכסף מקנה (עמוס ה', ה. ו'). והנה ראינו כי המחלה המוסרית הזאת היתה משותפת לשתי הממלכות יחד, ועל כן לא יפלא עוד אשר תחת ממלכת אחז אשר עבד אלהים אחרים ועשה ככל תועבות הגוים, וכעם כמלך נטשו תכונות הדת הישראלית וישפיקו בילדי נכרים (ישעיה נ'), אשר בכל זאת הקפידו על המעשים החצוניים וביחוד על מעשה הקרבנות (מ"ב ט"ו, י"א-ט"ו).

אבל גם בימי המלך הצדיק חזקיהו לא נרפאה המחלה רפואה נאמנה. הן אמנם כי לחזקיהו יאות יקר ושבח על אשר העביר גילולים מן הארץ והחזיר התורה לאיתנה, והשתדל להרים דרישתה; הוא היה האיש אשר קיים לדור אחרון חלק יקר מסופרת חכמת הקדמונים. על פיו הועתקו דברי חכמים ונכתבו בספר. מן הדברים אשר הועתקו על פיו היו משלי שלמה, ועל כל פנים קצתם (משלי כ"ה). וכן נמצא כי בימיו היו כותבים מגלות יוחסין לתועלת דברי הימים (ד"ה א' ד', מ"א) ועל השתדלותו לשמור דת משה גם מצדה המעשי כל פעולותיו אשר פעל עדים נאמנים. אבל עוד המחלה הנושנת דבקה בהם, כעלות חזקיהו על כסא המלוכה ותהי ראשית מלאכתו להשיב המצות והחקים אשר היו תלויים בעבודת הקרבנות אל איתנם וקרב מאד את הכהנים ונתן את משמרת הדת בידם (ד"ה ב', ל"א). אך הנביא ישעיה אשר חסר כל בטחון באמונת הכהנים לא יכול להתאפק על זה, בדעתו כמה גדלה עבודה אחרת הנחוצה יותר כי המוסר והצדק היו מאד ברע. על כן התעורר, והוכיח את אנשי דורו על אודת הדבר הזה כי נגשו אל ה' בפיהם ויכבדו אותו בשפתם ולבם רחק ממנו ותהי ירמיה את האלהים מצות אנשים מלומדה (ישע כ"ט) ועל כן לא נשתנום עוד על המראה אשר נראה כי בשגם הדת היה לה מהלכים בין העם תחת ממלכת חזקיה אשר על כל פנים היה צדיק במפעליו, איך יהיה אפשר שישחיתו דרכי

(1) הנבואה בסי' כ"ט הנבא ישעיה בימי חזקיהו. כי בפסוק ט"ו ידבר מן המסתוריים עצה מעם ה' ועושים במחשך טיעיהם וזה מכון על המבקשים לברות ברית עם מצרים ולהשען עליו. כי מזמנו של אחז היה יהודה למס עובד למלך אשור (מ"ב ט"ו, ח') חזקיה מרד בו ולא עבדו (שם י"ח, ז') ונראה כי התקשר עם מצרים ונשען עליו (שם כ"א). והקשר הזה היה רע בעיני ישעיה (ישעיה ל', א', ל"א) ועל זה מכון פסוק ט"ו. ובפרט שכל הנבואה מכוונת על המצור אשר יבוא בקרב על ידי המלך אשור. וכבר פ"י כל המפרשים הנבואה הזאת על חזקיהו וע"י בראב"ע ובפ"י לוצאטו, גזיוניאוס, היצי, קנאבער.

המסור באופן נורא כפי אשר יתארו זאת הנביאים בתוכחותיהם? כי אמנם קלות דעתם בשמירת החקים, ומהחזיקם במעשה החצוני ותהי יראתם את אלהים מצות אנשים מלומדה היא עשתה כל אלה. והכהנים ובלי ספק גם נביאי השקר החזיקו ידם במחשבתם המפלה הזאת, ובהתפתם להם חשבו שכזה השליטון חקם בשמירת הדת ויאות להם להפיק רצון מאת ה', אבל כלאחר יד אברה כל אמונה מחורה ויאמנו דברי הנביא: כי מאת נביאי ירושלים יצאה חנופה לכל הארץ (ירמיה כ"ג, ט"ז). אמנם נביאי האמת אשר עמדו על מדרגה נכונה בהשכלת החקים הם הוכיחו את אנשי דורם על שניונם השכם והוכח, ולא חדלו מהתוכח עם מגנדיהם. והם עם השארית הקטנה אשר שמרו דרך ה' באמת, הם היו נושאי הדת והתורה לשמרה ככונתה הראשונה. אבל התוכחות והתנגדות בדעות לא נוכל לצייר לנו במחשבתנו בלתי אם נחליט כי היו להם דרכים שונים במובן החקים וגם זה לא יתכן בלתי אם נאמר שהיו להם היגל בדרישת החקים. (1) אבל גם רושמים פרטים נמצאו לנו, המראים אופנים שונים במובן החקיק בזמן ההוא אשר הם נבדלים ממובנם בזמן מאוחר. והכלל היוצא לנו מן האופנים האלה, הוא גם הוא הכלל אשר כבר נמצא בזמנים אחרים וקודמים. והוא: כי לא חשו בקיום החקים להקפיד על תוארם בדקדוק אלא החליפו איזה תואר לצורך שעתם. הנה יסופר מחזיקיה המלך כי בשנה הראשונה בעלותו למלוכה עשה את הפסח אבל לא עשהו במועדו כי אם בחדש השני. ומה היה טעם נטייתו מן החק? יען כי לא יכלו לעשותו במועדו כי הכהנים לא התקדשו למדי והעם לא נאספו לירושלים. ומי לא יבין כזה כי הכותב לא תן בזה שתי סבות הגורמות לעשות פסח שני בכתוב בתורה. האחת: סבת הטומאה. והשנית: סבת דרך רחוקה. ועתה אחרי שהפסח הזה היה פסח שני אין ראוי שיהיה עמו חג שבעת ימים שהוא חג המצות, אבל מסופר מפורש כי עשו בני ישראל בעת ההיא חג המצות שבעת ימים (דה"י ב'. ל"א, כ"א). ואם כי לא נוכל לאמר כי זה סתירה מכוארת לחק התורה, כי החק יחשה מזה כל עיקר; אבל זה ברור הוא כי בתורה שבעל פה לא הובן החק כן, כי לפיה משפט פסח שני הוא, שיהיה חמץ ומצה עמו בבית. ואין להאמין כי לא עשה חזקיד את חג המצות בחדש השני רק לתשלומים מפני שגם חג המצות שבעת ימים לא נעשה בשנה ההיא כלל, כי איפא מצא תשלומים לחג? ומלבד זה יש עוד בספורי דברי הימים למלכי יהודה רושמים שונים המראים לנו מובני איזה חקים בזמן ההוא אם בהסכם אם בסתירה עם מובנם בתורה שבעל פה, אבל אין תכליתנו לרמוז על כל הפרטים ודי לנו בכללי הדברים ובפרטים הרבים אשר נרשמו עד כה אך נעבור מזה עתה אל זמנו של הנביא ירמיה להתבונן על רושמי הקבלה אשר נתקיימו בנבואותיו.

(1) ישעיה עצמו תאר התוכחות כזאת בין נביא האמת ובין נביאי השקר והכהנים, וזה במה שאמר (ישעיה כ"ה, ט"ז—י"ג) את מי יורה דעה ואת מי יבין שמועה וגו' והכונה שתאר ישעיה הלצת נביאי השקר לנגדו ושם בפייה את הדברים האלה: את מי יורה דעה וגו' גמולי מתלב וגו' כלומר את מי ירצה זה הנביא (ישעיה) להורות תורת ה' כאלו אנהו גמולי מתלב אשר לא ידעו ולא יבינו כי ירצה תמיד להורותנו ונותן צו לצו קו לקו זער שם זער שם וכונתו שהוראת הנביא בהחקים אינה כי אם הוספה על החק אשר יתן מדרעו לכל צו ויסוף צו ולכל קו, קו. ובכל מקום יוצא להוסיף דברים מדרעו זער שם וזער שם. ואין זה אלא דבר זר לעם הזה ונדרמה בעיניהם כאלו מדרב בלעני שפה ובלשון אחרת באמרו אליהם כי בשמירתם את זה הצו לצו והקו לקו ישיגו המונחה וחמרגעה לעיפותם אשר לדעתם אינו כן על כן לא אבו לשמוע דברי הנביא. ועל זה סיים הנביא אף יהיה להם כן ואך יהיה להם דבר ה' רק צו לצו ולא דבר אלהים באמת למען יענשו ותאר הלכד והשבירה הבאה להם בעקבי הדעה הזאת שחושבים על מה שהוא דבר ה' באמת שאינו רק צו לצו שנותן הנביא מדרעו כאלו הם באים ברצונם ובתפצם.



רוח ההשכלה אשר ינוח בדברי הנביאים שקדמוהו אף היא הרוח אשר נוסס בנבואות ירמיהו. תוכחתיו הן נגד תועבות הנוים, וכיחוד נגד ההפסד במעשיהם אשר מצד האחד השחיתו התעיבו עליה ועבדו אלהים אחרים ומצד השני באו והשתחוו לה' בבית אשר נקרא שמו עליו וחושבים כי בזה עשו חקם (ירמיה ז', ט.) ובעם כזה הפוסע על שני סעיפים ומשותפת אצלו עבודת ה' עם עבודת אלהים אחרים בהכרח שלא נשתרשה בו עוד דעה נכוחה באמונת אל אחד כפי אשר היתה מכוונת בדת משה. במעוהם ובשגוין לבם ההויקו במעשים וחקים חצוניים, סגפו נפשם בצומות והעלו עולה ומנחה לאין מספר (שם יד', יב) אבל לא נסוגו אחור מכל חטאות האדם רצוח ננוב ונאוף ולחמס דלים, ויאמרו לא חטאנו (שם ג', לה). ולא היה יכול ירמיה די הוכיחם על זה. דבר נגד עבודת הקרבנות בשאין עמה יראת ה' ושמירת דברו באמת (שם ו' י"ט. ב'). ונגד הבטחון בהיכל ה' אשר באו שעריו מבלי המיב דרכם לעשות משפט וצדקה (שם ז', ד'—ו'). וכאשר התאונן ישעיה על אשר כבדו ה' רק בשפתם ולא כן בלבם, אף כן התאונן ירמיה לפני אלהיו לאמר: קרוב אתה בפיהם ורחוק מליותיהם (שם יב', ב') ובדברים ברורים ידבר כי רק השכלה ודעת את ה' הן תכלית הדת והחקים ועבודת הקרבנות לא תהיה כי אם האמצעי להשגת זאת התכלית, כאשר נראה מטה שלא נצטוה ישראל במדבר על דברי עולה וזבח כי אם לשמוע בקול ה' (שם ז', כ"א), ובהכרח שאין זה עיקר העבודה רק האמצעי. ואף אמנם לא הגישו לה' זבח ומנחה כל הארבעים שנה אשר הלכו במדבר (עמוס ה' כ"ה). אמנם רבים בזמנו מתנגדיו. גם תופשי התורה לא התנשאו לדעות נשנכות כאלה ולא ידעו את ה' (ירמיה ב', ח') גם נביא גם. כהן הלכו אחרי הבצע ועשו בנפשם שקר (שם ו', י"ג). ובתוכחתו הרעים הנביא נגד אלה החכמים בעיניהם באמרו: איך תאמרו חכמים אנחנו ותורת אלהינו אתנו? אכן הנה לשקר עשה עמ שקר סופרים (שם ח', ח'). ואם אמנם כי לא נוכל לדעת היום אחרי שנות אלף שעברו מאז מה היא הסופרת אשר כוון עליה הנביא? אבל זה ראינו בבידור כי אלה הסופרים כתבו דברים הנוגעים בתורה, אם שהיו מוסיפים החקים הכתובים ותארום כפי חפצם ותכליתם, או שהניחו בהם כונות ומובנים אשר ברו מלבם. ונגד זה אמר הנביא כי העט אשר ביד הסופרים האלה עט שקר הוא, ואף הוא עשה את תורתם, אשר יכנו תורת אלהים, גם כן שקר. ועתה איך נוכל לדמות בנפשנו מאורעות כאלה בלתי אם נאמר שמשני צדדי המתנגדים היתה התורה נדרשת, וכל אחד מן הצדדים כרר לו דרך לעצמו בדרישת התורה ובהבנתה. אבל אם גם ראינו כי היה רע בעיני ירמיה העבודה החצונית לא נחליט בעבור זה כי מאס החקים המעשיים, גם הם יקרו בעיניו בהעשותם לתכלית מוסרית. וגם אנו רואים כי דברי הנביא במקומות מפורים מחקים כאלה ומהיר על שמירתם. ומה יקרה זכירת אלה החקים לתכליתנו, בהיות מקצתם חקים אשר לא נמצאם בכתובים ואין יסודם כי אם בקבלת המקומית לנו על ידי הנביא. הנה בחוכיחו על שמירת השבת פוטם ביחוד אזהרה: שלא יוצאו משא מבתיהם ביום השבת (שם י"ח, כ"ב) והפוט הזה לא נכתב בתורת משה ולא נרמז בה אבל יסודו בקבלה מפה אל פה והוא נאות לפרש את הכלל שבתורה המזהיר מעשות כל מלאכה ויורה לנו כי הוצאת המשא מן הבית גם היא מלאכה תחשב. ואולי החק הזה הוא כבר הרהבה לחק התורה ולא נזהר בזה על הוצאת המשא אלא מהיותה אחת מחפצי ימי המעשה, וראוי להעצר מעשותם, מחובתנו לסדר את יום השבת. וכי אמת כן הוא יוצא לנו מדברי נביא אחר אשר נבא זמן לא-כביר אחרי זמנו של ירמיה. והוא הנביא הנשגב אשר לא נודע לנו, בשמו ואשר נבואותיו נספחו לנבואותיו

של ישעיה. הוא ידבר כמו כן מקדושת השבת וטונה המנוחה מעשות חפצים כי היא אחת מהעניינים ההכרחיים לקדושת השבת. באמרו: אם תשיב משבת ונלך עשות חפצך ביום קדשי וכבדתו מעשות דרכיך ממצוא חפצך ודבר דבר (ישעיה נ"ח י"ג) וכונת הדברים האלה קרובה לכונת דברי ירמיה שדבריו ישיהם מכוונים על העצירה מעשות בשבת חפצי ימי המעשה. אך ירמיה ידבר מהבאת המשא בשערי ירושלים ומהוצאתה מן הבית והוא ידבר מן. לעשות דרכים" אשר בזה הרמז הראשון לאיסור תחומין הנזכר בתלמוד. אבל מכור מדבריו כי אין. עשות דרכים" האיסור העיקרי, אמנם מזהיר רק להשיב משבת הרגל לבלתי עשות חפצים, ועל כן אין כונתו כי אם על העצירה מלכת דרכים אשר תכליתם מצוא חפצים ולפי זה בכונתה הפנימית דברי שניהם שוים. ואמת כי לא הקפידו בשנים קדמוניות על ההילוך בשבת ממקום למקום אף אם ירחק המקום אשר הולך שמה, אם ההליכה אינה לעשות חפצי ימי המעשה כי אם מסבת קיום מצוה כמו לשמוע דבר ה'. כאשר יוצא לנו ממעשה השונמית (מ"א ד') שאמר לה בעלה מדוע את הולכת אליו (אל הנביא) היום לא חרש ולא שבת. אשר מזה נראה כי היה מנהג המובנים בעם, ללכת בשבת מערים למקום הנביא. עוד כמה מנהגים אשר נהגו בישראל קיים ירמיה בנבואותיו מקצתם אשר החזיקו במ הדורות שאחריו ומקצתם אבדו כמשך הזמן. אחד המיוחד מן המנהגים ההם הוא מנהג האכלים על מת. הנה הוא מתאר המהומה בארץ יהודה ורוב החללים אשר לא יקברו ולא יספדו להם ולא יתגורר ולא יקרח להם. ולא יפלו להם על אבל לנחמו על מת ולא ישקו אותם כוס תנחומים על אכזו ועל אמו (ירמיה מ"ז, ו'. ז'). מזה נלמד כי בזמנו היו מתגוררים ומשימים קרחה. למת (רד"ק). ורחוק מאד לאמר. כי הוכיר גם אלה אשר עשו שלא כדת. (1). והיו פורסים לחם לאכל לחברותו ומשקים אותו כוס תנחומים ואלה המנהגים לא נרמזו בתורה. וכן קיים לנו מנהג הקדמונים באפן הקנינים לקיים כל דבר במקו וממכר, שדות בכסף יקנו (שם ל"ב ועי' קידושין כ"ו). והוא הראשון אשר מוכר את הקנין בשטר, ונקרא אצלו: ספר מקנה. ומדבריו נראה איך היה תואר השטר בימים הקדמונים. כי בקנותו שדה מאת חנמאל בן דודו, אמר: ואקח את ספר המקנה את החתום המצוה והחקים ואת הגלוי, ואתן את ספר המקנה לכוון בן נריה — לעני חנמאל דודי ולעני העדים. ומה נבין כי על החתום היה כתוב המצוה והחקים והוא עניני השטר ותנאיו, אבל מה שהיה כתוב על הגלוי לא נאמר שם ובלי ספק כתבו העדים את חתימתם על הגלוי וכן יוצא

(1) כן כתב הרד"ק בפירושו כי רצה להפוט על הנביא שלא נחשוב שלא היה רע בעיניו המנהג להתגורר ולהשימ קרחה למת. אבל הרורש בקדמוניות אין לו לשפוט כי אם על פשטות ומשמעות המעשים אשר מוצגים לפניו. וכל הרואה את דברי הנביא בלי מושא פנים ימצא כי האמת הוא כי היו מתגוררים ומשימים קרחה למת לא מפני שלמדו כן מן האומות אבל היה מנהג שנשתרש גם אצלם כמאז ומקדם. בתורה מצאנו אוהרה לכתנים שלא יקרחו קרחה בראשם . . . ובבשרם לא ישרטו שרמט (ויקרא כ"א ה') ולפי בעלי התלמוד אין זה אלא על הבת (ת"כ אמר מ"א) ובישראל לא נאמר כי אם ושרט לנפש לא תתנו בבשרכם (שם י"ט כ"ח) אם שריטה וגרדיה אחד או שונות הן במושג לא ידענו אבל עכ"פ קרובות הן. הגרדיה היתה ששפסם של כהני הבעל ועובדיו (מ"א י"ח, כ"ח) ולפי דעת בעלי התלמוד לא היתה הגרדיה כי אם גרדיה העור מלמעלה כי אמרו שהגרדיה אפסרית בין ביד בין בכלי (מכות כ"ג). וביד אין אפשר להעסיק בחורה בבשר. ואמנם במשנה תורה הזהירו גם הישראלים שלא יתגוררו ולא ישימו קרחה למת (דברים י"ד, א') ונאמר שם המעט כי עם קדוש אתה לא תלך שראוי לך לנהוג במדת הקדושה כמו הכהנים (ועי' בפרק הבא). אבל בימי ירמיה לא נהגו כן ולא נשתרש זה החק באומה. ועל כן גם הנביא מדבר משימת קרחה והגרדיה למת כאלו הוא מנהג ישראל. ואף המובנים שבהם נהגו כן כאשר מן האגשים אשר באו משומרון ומשלח להביא מנחת לבונה בית ה' כשמינים מן החרבן היו מגלחים חזק וקדעו בגדיהם והתגוררו (ירמיה מ"א, ה').

מן המתואר שבכתוב אחר (ל"ב מ"ד) שאמר וכתוב בספר וחתום והעד עדים, והנה מה שנקרא בכתוב הראשון בלוייתאר פה ברביר: והעד עדים (ע"ב ב"ב ק"ס: ) וכן למדנו כי היה הקונה כותב את ספר המקנה וחותם בו כאמור ואכתוב בספר ואחתום (וע"ב בת"י ובקידושין ט"ז וצ"ע). והנה אם נשקפה על פני דורות הנביאים מימי שמואל עד ימי ירמיה נמצא שמכין כלם יאירו רושמים ברורים ממדרשם בחקי הדת אם רב אם מעט. ובכל הרושמים האלה ראינו כי אין גם אחד מן הנביאים אשר לקח דברי החקים ככתבם ואך להפך הוא שכלם כאיש אחד היו מפרסמים בכל עז ישראלי לירד, במעשה החקים, לסוף כונת התורה ועתה אנו רואים בפרק הזמן הארוך הזה המדרגה הראשונה למדרש חקי התורה ועל כן הוא גם הפרק הראשון לתורה שבעל פה. אבל גם בחתימתו נחתמה מדרגתו ותכונתו כי מנהו והלאה תגלה ותראה לעינינו מדרגה חדשה בהבנת החקים שבתורה. אבל שתי המדרגות האלה, הישנה והחדשה לא דבקו זו בזו בעצמם, כי אם היה זמן ההעברה ביניהן אשר הוא היה הנשר המקשר אשה ברעותה. זמן ההעברה הזה הוא זמן הנלות והוא יהיה חותם החלק הראשון מספורינו.

### פרק חמישי

ומן הגלות עד שיבתם מהגולה.

עוד היתה ירושלים על תלה והיכל ה' על מכוננו; אבל כח האומה נשבר ורשמי מפלתה כבר נראו בארץ. כימי מלך המלך יהויכין (ג"א שצ"א) באה ירושלים במצור תחת יד נבוכדנצר מלך בבל, ונכבשה אבל לא החריבה. רק הגלה מירושלים את כל השרים והחורים וגבורי החיל כעשרת אלפים, וכל חרש ומסגר (מ"ב כ"ה, י"ט—ט"ו). ויהיו גם מן חכמים ומן הנביאים בתוך הגולים, (יחזקאל א', א'). בין הגולים הראשונים היו גם מזרע המלוכה ומן הפרתמים נערים טובי שכל ומשכילים בכל חכמה ולוקחו כהיכל המלך ולמדרס ספר ולשון כשרים. הברורים בהם היו ארבעה: דניאל, חנניה, מישאל ועזריה (דניאל א'). אחרי הגלות הראשונה הזאת, עוד נמשכו כמו שנים עשרה שנה, וכל הימים האלה היו ימי עוצר ורעה ושעוררה. אך עם כל הכא עליהם אין איש שם על לב כי מפלתם קרובה, וכל דברי הנביא ירמיה אשר הגיד להם האותיות לאחר לא עשו פרי למעלה בין הגדולים והשרים ולא שורש למסה בין המון העם עדי נמלאו כל דברי נבואותיו אחת מהן לא נכזבה. נבוכדנצר המלך את צדקיהו. וגם הוא הרע כמלכים אשר לפניו. בשנה התשיעית למלכו מרד במלך בבל אז עלה נבוכדנצר עם כל חילו ירושלמי ויצר עליה, ובעשתי עשרה שנה נכבשה העיר ותהי לשרפת אש, וגם היכל ה' שורף ויתר העם הנשאר אחר הגלות הראשונה הגלה עתה בבלה. וגמלאו כל הנבואות אשר נבא ירמיהו על ארץ יהודה, על ציון וירושלים על הממלכה ועל עם הארץ, ואשר חזה יחזקאל בחזיונותיו בגולה. עתה הקיצו בית ישראל מחלומות שוא והכירו כי גם נביא גם כהן אשר אמרו אליהם כל היום כי שלום אמת יתן להם אלהים וירפאו את שבר העם על נקלה כלם יחד במשאות שוא ומדוחים השפיקו ושקר היו ננבאים להם, ולהפך הכירו כי הנביאים אשר העידו כם כי ידמו במעלליהם אם לא שוב ישובו אל ה', דבר אמת היה בפייהם. ואמנם כי ההכרה הזאת היתה להם תועלת גדולה לגיורלם כימים הבאים לקראתם ופעלה להם כי מצבם הדתי. כי בראותם מה נאמנו דברי הנביאים אשר נבאו אחריתם לרעה, זה היה להם לאות נאמן כי גם כזה נאמנו דבריהם אשר נתנו הסכה לאחריתם הרעה מעוזם את ה' וכי התלאה הנוראה אשר מצאתם היתה נסכה ממעשיהם הרעים. הבחינות האלה אשר בחנו בהן את גורלם המר, הביאו לשוב מדרכם להתוודות על עונם ועל



עון אבותם, ובראותם כי דברי ה' וחקיו (1) אשר צוה את עבדיו הנביאים השיגום, אז שבו ויאמרו: כאשר זמם ה' לעשות לנו כדרכינו וכמעללינו כן עשה אתנו (זכריה א'). והתועלת היותר יקרה אשר היתה להם מזה היא: כי כאשר באה אל לבם ההכרה מאמתת דברי הנביאים בבחינת אחריתם הרעה, ובבחינת הסבות אשר גרמו אותה, ובבחינת המעשים והאמונות והדעות אשר נאותים להרחיק הרעה אשר פגעה בהם, הנה גם אז שמו לבם אל הדברים הטובים והנחומים אשר בשרו להם הנביאים ונשתרשו בהם תקוות טובות לעתיד. ועתה כל אלה ההכרות הפעילו הרבה לחזק מעתה בקרבם אמונת אל אחד ולהשיבם אל דת משה במהותה ונקייה מסיגים ומתערובת עבודת אלילים. ועל כן בצדק נוכל לאמר כי מצבם הדתי הושב עתה תכלית ההשבה לעמם מצב הדת לפני הגלות. חלוף המצב המוסרי גם הוא פעל הרבה לטובה על מצבם המדעי. מאד מאד הפליאו לעשות על שדה החכמה והשיר. ורוח אהבת הטוב אשר התעורר עתה בקרבם נכרה על כל התלאות אשר מצאום בארץ אויביהם. סיפדת רחנה בחכמה במליצה ובנכונות היא מולדת הזמן ההוא. האהבה לאומתם הולידה בקרבם התשוקה לקיים לדור אחרון את קורות דברי ימייה ושארית חכמתם הנשארת להם מתוך ההפכה. הרבה זמירות ותהלות אשר העלו בספר תהלים שבירדנו נכתבו אז מאת משוררים אשר אמנם נעלם שמנם (שמות 2). הרבה נבואות אשר הם אתנו בכתובים בין מקראי קדש הן ילדי ימי הגלות (3). וכמה סיפורי דברי הימים חברו להם יחדו בעת ההיא על פי מקורות ישנים (4) והנה כערך שהתרכזה רוח תורת ה' בפעולת החכמים והנזח בכתבים, ועוד יותר בכתובי

(1) כונתו בדבור 'הקיו' בזה הוא כענין שפטים אשר נטל אלהים עליהם ודגמתו בטרם לדת חק וגוי (צפניה ב', ב'). שהכונה בטרם שנולד המשפט האלהי אשר הוציא להם דומה אל מאמר הכפל: במים לא יבוא חרון אף ה'. ומענין הזה גם כן מה שנאמר במיכה (ז', יא) יום לבנות גדרך יום ההוא ירחקך. אשר הכופרים נדחקו בפירושו ומקצתם יקשו ירחקך למלה אחת ולחוק הענין כלומר היום ההוא רחוק מאד. אבל הכונה הוא: כי יבוא היום לבנות גדרך וביום ההוא ירחק החק אשר נטל עליו מקדם.

(2) ראה צונץ ג'. ד'. פ'. צד 15 הערה f. שהושב עשרה מזמורים אשר לרענו נכתבו במשך ע' שנות גלותם עיואלד בפי לתהלים צד 217 מונה עור ב' אחרים. לעדות אייכהארן במבואו לכרך ה' צד 469 יהסו כבר האלכסנדרים מזמורים לירמיה ויהוואל הגי וזכריה. ודי וויטטי במבוא פ' לתהלים צד 22 מביא בשם אויגוסטי במבואו צד 189 שהזמור מה יש לחס למדכי שחברו לכבוד המלך הפרסי ועי' בבני הזמן יעני י"א.

(3) מלבד נבואותיו של יהוואל ודגי וזכריה ומלאכי ומקצת נבואות המיוחסות לישעיה והם פרשה י"ג, י"ד, כ"ג—כ"ז, ל"ד, ל"ה, ומפ' כ' עד תום כל הספר ועי' מכל זה בפירושי גיזיאנוס. עיואלד, היצוי, קנאבעל, וכל שאר המפרשים הנוצרים ובספר קורות ישראל להרד"ק העירצ' צד 290 ובס' מ' הזמן שם. גם בנבואות האחרונות שביחמיה פ' ג'. נ"א מפסוק א'—ג' המילו פסק ויהסו לזמן הגלות עי' העירצ' צד 284. ובהיות שאין תכליתו בזה כי אם להראות מרוח סופרת הנבואות שבזמן הגלות ע"כ יספיק במה שרמזנו.

(4) ספרי שמואל ומלכים בתואר אשר הם בירדנו אי אפשר שנתחברו קודם החצי האחרונה של הגלות. ודבר ברור שהכותב האחרון כלומר מי שחבר את המקורות הפרטים להיות ספר שלם, אחד היה לשני הספרים האלה. כי אנו רואים שכותב ספר שמואל ידע ממות דוד (שיב ד', ה') ועל כן רואי שהיה ראו שיתחם ספרו בספור ממות דוד. ולא עשה כן, זה מראה שחיה הושב להמשיך ספורו עוד הלאה. ותחל זה ההמשך בספור מרדכי דוד האריונים, וכן שיש להם תבור עם דברי מלכות שלמה הראשונים. ולפי זה אין ספר מלכים כי אם המשכו של ספר שמואל, ושניהם נבעו כמקור אחד. ואיך אי אפשר להקדים החתימה האחרונה לבי' הספרים להחצי השני של ימי הגלות לכל הפחות כאשר יוצא לנו מתוך החתימה ספר מלכים. ומן ההבדל בתכונה ולשון של שני הספרים האלה והלקיחה אין להביא ראיה על היותם ממחברים שונים (כדעת די וויטטי במבואו צד 262 מדרוס של שנת 1845) כי הכותב האחרון היה לרוב רק מאסף ממקורות ישנים והעתיק מהם בכתבם וכלשונם רק הוסיף לצרף החבור והקשור. ועי' אי אפשר שחיה להם תכונה אחת. ואף לבעבור זה אין להביא ראיה על קדמות כל החבור מראמור (שיא כ"ו, ו') לכן היתה צקלג למלכי יהודה עד היום הזה, שזה מראה שנכתב כן בזמן שכבר הייתה הממלכה נחלקת אבל עוד מלכי יהודה יושבים על כסא, כי גם בזה נאמר עי' שהמחבר

הנביאים כן יתרכו לנו עתה רושמי התורה והחקים בכתובים ההם, ויגלו אותות הררישה בתורה. אמנם כבר יראה הברל גדול בין עתה ובין הזמן הקדום; כי תחת אשר כל הנביאים הקדמונים לא שמו מבטם כל כך על החקים המעשיים ולא דברו מהם רק מעט מזער הנה נראה שבגולה החלו לדרקק בחקים המעשיים וגם חכמי הדור שמום למסורת דרישתם. ומונח כן בשכע הדבר. כל עם אשר נהדף ממצבו המדיני, ואכר הפשיותו, וחי חי צר על אדמת נכר, ימצא נחומים ותקוה במנהגיו וחקיו אשר הם קדושים לו אותם יחבב ובהם ישתעשע, ער שידקדק בהם כחוש השערה, וישים קו לקו וצו לצו למען ישמור את משגרתם וביחוד נגלתה המראה הזאת בעם ישראל בכל הזמנים, ולא יפלא על כן בראותנו שהמראה הזאת תגלה לעינינו גם אצל היהודים שבגולה. הזריות והדרקוק בקיום החקים המעשיים החלו מעט מעט להשתרש בעם, כי בלי ספק לא היו דניאל וחנניה מישאל ועזריה יחידים בדבר אשר נמנעו מלהתנאל במאכליט האסורים מצד הדת ומלשנות יין של נכרים (דניאל א'). וזה כאמת דקדוק גדול מפזיו על מדת החק שבתורה, מה שהשתמרו משנות יין של נכרים זה בלי ספק היה מנהג קיים ועומד אצל המוכים בעם, ולא יתכן לאמר שהם המציאו לעצמם איסור זה וגזרו על נפשם להחזיקו, אחרי שלא היו כי אם נערים וצעירים לימים, וודאי שלא אסרו על נפשם כי אם דבר אשר נהנו בו איסור מכבר (עי' עז' ל"ו). גם כאשר גל דניאל וחבריו שהלכו בדרכי החקים הדתיים והצליחו להיות נכבדים בעיני מלך ושריו עוד עמד מעמם בם ולא המירו יראתם את האלהים. ובפרט היה דניאל למופת בעמו מפני צדקתי ושמירתו את הדת והחקים (יחזקאל י"ד, י"ה). ועתה כמו שמעשה הגדולים בעם פעל בכל הזמנים על המון העם שאם הרעו הגדולים דרכם הרעו גם הם, כן היה הדבר עתה בהפך. שכאשר ראו את דניאל וחבריו שומרים החקים הדתיים אף כן עשו רבת העם. והנה לסכה הזאת בהכרח שהתרבה הדרשה בחקים והחלה לבוא למדרגה חדשה אשר רושמיא נראו כבר בדברי הנביא יחזקאל.

יחזקאל בן בוזי הכהן התנבא על אדמה ממאה על נהר כבר. ספר נבואותיו נבדל מספרי שאר הנביאים, אשר יבואו בו כמה ענינים מחקים מעשיים. החקים ההם, מלבד שהם יתנו תעודה על מציאות קבלות ישנות במנהגים וחקים אשר היו בעם בעת ההיא וכלתי כתובים בתורה, עוד נראה מתוכם כי עם שראה כי קיום החקים המעשיים פועל על העם להיטב דרכם המוסרי והקפיד מאד על קיומם בכל זאת לא מצאנו שהקפיד בדרקוק רב על התואר החצוני אם יהיה כן או כן. בעיני החכמים אשר בדורות המאוחרים היה ההבדל הזה כסתירת התורה. וכבר בימים קדמונים היה זה ענין לענות בו החכמים וכמעט הניפו ידם על ספרו של יחזקאל לגנוז ולהעבירו מן הארץ (שבת יג: חגיגה יג:). אך לא עשו כן וקימוהו והפיסו דעתם ורוחם לאמר: שמקצת פרשיותיו אליה עתיד לדרשן (מנחות מ"ה:). ואמנם הפסת דעת רפויה היא זאת כי בה הסתירות לא התפשרו. אבל האמת הוא כי לא רצה הנביא לסתור דברי התורה בכונה וברצון. אמנם כן הוא כאשר אמרנו כי היה לו לפעמים תוארו החצוני של החק רק דבר מפלי ואולם גם לפעמים יראה בעינינו זה או זה מדבריו כסתירת התורה מפני שלפי

חבר את ספרו ממקורות קדמונים על כן בלי ספק העתיק את הכתוב הזה ממקור קדמון והניחו בתואר הראשון. אמנם יען שאין החקירה הזאת על קדמות הספרים מתכלית חבורנו על כן די לנו במה שהעירונו ונחל מלחקור עוד על שאר ספרים שבידינו ומסופקים אשר אורי הם ילדי הזמן הזה ואולי לא. רק נעיר עוד סי' נבואות עבדיה שבהכרח יוקדם להן החרבן והגלות. וכן נעיר על מה שאנו רואים שכמה ספרים נתיחסו לזמן ההוא כמו דניאל עזרא ונחמיה וכמה ספרי האפוקריפי מקצתם אולי בצדק ומקצתם שלא כדון אשר מזה יוצא לנו על כל פנים כי בכל הזמנים היו תושבים ומאמינים שהזמן ההוא כלומר זמן הגלות הוא היה זמן פריחת סופרת עברית. —

מה שהורגלנו להכין אויה חק בתורה הוא כאמת כסתירה מפורשת אבל לא שמנו על לב אולי הובן זה החק מאת הנביא באופן אחר ועל כן כתב מה שכתב. מקצת מקומות בספרו יצדיקו משפטנו זה. הן אחר מן העיקרים הגדולים אשר השתרש באמונת העם וכתוב בתורה הוא: כי ה' פוקד עון אבות על בנים (שמות כ', ה') וכמעט היה העיקר הזה עמוד אשר כל בנין הדת נשען עליו, ושם לו מהלכים בקרב כל תולדותיו. הלא כל ההכשחות אשר נבטחו מראש לא היו כצדקתם כי אם בצדקת אבותיהם. וכן גם כעת אשר נהפך עליהם הנלגל לרעה נאמר גם כן אליהם כי גם עון אבותם נפקד עליהם. אך הדבר הזה הצר מאד לבני דורו של יחזקאל. כי אם יאבדו הבנים בעונות אבותיהם עד כמה דורות או נואשה תקותם אל המוכה אשר תבוא עליהם, והתקוה הזאת הלא היתה נחתם בינונם. ואמנם יחזקאל דבר נגד העיקר הזה לחזק תקות עמו ולעורר גם לבם לשוב אל הטוב ולהבטחם כי לא ימקו בעון אבותם אם ייטבו דרכם, ואמר: הנפש החוטאת היא תמות. (הערצפֶּעלר ח"א). וראלו הנביא עצמו הרניש שדבר דבר נגד הדעה המושלת בעם ונוסדת בתורה הנה יבקש לפשר הסתירה, בפרשו את דבריו בהשכל ודעת ואומר: שאם האב הרשע הוליד בן, וירא ככל חטאות אביו אשר עשה ולא יעשה כן הוא לא ימות בעון האב חיה יחיה (שם י"ח, י"ד—י'). והנה מלבד אשר הורה להם ככה להצדיק את צדק האלוה ולחיות לב נרכאים לבל יתיאשו מתקוות, הלא עוד יורם איך יובנו דברי התורה כאמרה כי אלהים פוקד עון אבות על בנים ואיך יתפשרו עם הצדק האלוה (עי' סנהדרין כ"ז:). אחת מן הסתירות מדברי הנביא לדברי התורה, אשר רמזו עליה החכמים היא: אשר הנביא אומר: נבלה ומרפה לא יאכלו הכהנים (שם ט"ד, ל"א) ובתורה נאמרה האזהרה הזאת לכל ישראל. כי מן המרפה נאמר מפורש: ובשר בשדה מרפה לא תאכלו (שמות כ"ב, ל') ועל הנבלה הזהירו ג"כ: לא תאכלו כל נבלה לגר אשר בשעריך תתנה ואכלה או מכור לבכרי (דברים ט"ו), ואיך יצדיק הנביא דבריו לעמת חקי התורה האלה? אבל כבר ראינו כי לא הקפיד הנביא על כל אות ואות לדקדק כחוש השערה. ויתכן מאד שחשב הנביא שבהרבה אשר נאמר עליהם לבלתי עשותם לא יובנו דרך אזהרה כי אם דרך בקשה ורצון. ובאמת יש דברים הרבה מן החקים אשר אינם מודיעים כי אם חפץ ורצון המחוקק האלוהי והם כמו עצה טובה לאישי הדת ומענין הזה הם רוב החקים בענין הקרבנות. ואין ספק כי כן הובנו אלה החקים מכל הנביאים ורק מטעם זה אמר ירמיה כי לא דברתי את אבותיהם ולא צויתים על דברי עולה וזבח (יר"ק). וכמה פעמים אמרה התורה לא תעשה כך וכך ולא כונה להזהיר על עשייתו כי אם כונה שאין צורך לעשותו. ובהרבה חקים כונת התורה גלויה שהם נאמרים למצוה ולחק ולא יעבור ובאלה יש מדרגות מדרגות. יש בהם אשר הזהיר עליהם באזהרה מופלגת יותר מבאחרים ומעצים האזהרה על ידי עונשים, ולפעמים יתן תעצומה על ידי שיוסף דבורים מפליגים כמו השמר, שמר לך וכדומה, או שיאמר מפורש שהעושה כך וכך ישא עון. ולרוב יוכר מענין האזהרה מה שהוא דרך צווי או דרך חפץ ורצון. כמו בכל החובות שבין אדם לחברו מובן מעצמו שהם דרך צווי. והנה אם נתבונן בהחקים המדברים מאכילת הנבלה לא נמצא — מלבד בשני המקומות שהזכרנו — אזהרה מוחלטת. כי אם נאמר: והאוכל מנבלה ישמא עד הערב (ויקרא י"א, ט') וכן וכל נפש אשר תאכל נבלה וטרפה — וכבם בגדיו ורחץ במים וטמא (שם י"ז, י"ז) ובאמרו: וחלב נבלה וחלב מרפה — אכול לא תאכלוהו (שם ז', כ"ד) אין בכל אלה אזהרה מוחלטת לבלתי אכלם וכמעט הוא להפך שהניחה התורה האפשרית שיאכלוהו ואמרה



שאם יאכלו נבלה וטרפה שיגרמו להם מומא, ועל כן בראותנו כן בקל נוכל לשפוט כי באמרה: ובשר בשדה טרפה לא תאכלו. וכן מה שנאמר כמשנה תורה לא תאכלו כל נבלה. לא אמרה כן רק בדרך רצון וחפץ שראוי כל איש ישראל שיתקדש וירחק עצמו מאכילת הנבלה ממדת הקדושה כי בהיותם ממלכת כהנים וגוי קדוש על כן ראוי שיתנהגו מנהג הכהנים והכהנים הוזהרו בהחלט ובאזהרה מופלגת על אכילת הנבלה. כאמור: איש איש מזרע אהרן — נבלה וטרפה לא יאכל למאכל בזה ובאמת נוספו על שני החקים של טרפה ונבלה דבורים אשר בקל יובלו להביאנו אל הפירוש והמובן הזה. כי לאזהרת ובשר בשדה טרפה לא תאכלו יקדים הדבור. ואנשי קדש תהיו לי. ואזהרת, לא תאכלו כל נבלה חותם במאמר. כי עם קדוש אתה לה' אלהיך. ראינו שבכונה מיוחדת יפרש פה, הרצון והחפץ שיתנהגו בדבר זה בקדושה ובמנהג הכהנים. ועל כן אפשר שהנביא יחזקאל הבין החק על דרך זה וחשב שאזהרה בהחלט אינה אלא על הכהנים ועל כן אמר: נבלה וטרפה לא יאכלו הכהנים. אבל לא ירצה לאמר בזה שהישראל מותר בנבלה וטרפה. גם משפט הכהנים וקדושתם בכחינת האישות יתאר הנביא בנטיה גדולה מזה שנאמר בתורה. לפי דברי יחזקאל לא יקחו הכהנים משרתי המזבח, אלמנה וגרושה להם לנשים כי אם בתולות מזרע בית ישראל והאלמנה אשר תהיה אלמנה מכהן יקחו. וזה שלא בהסכמה עם החק שבתורה. כי התורה הברילה בין הכהן הגדול ובין הכהן החדיוט. ולא אמרה האלמנה כי אם לכהן גדול. האמנם כי בצד מה נוכל למצוא פשר דבר, וזה, שאם נתכונן בחק התורה לא נמצא חק האישות אצל כהן הדיוט כי אם בדרך שלילה. כלומר שלא נאמר בו את מי יקח לאשה ומאיה משפחה או שכמ, אמנם נאמר את מי לא יקח. ולא נאמר בהחלט כי רשאי לקחת את האלמנה, רק נבין כן ממה שלא נזכר אצלו שלא יקח אלמנה כמו שנזכר כן אצל הכהן הגדול מזה נשפוט שכהן הדיוט רשאי ליקח אלמנה. ואחרי שלא התירה לו התורה את האלמנה בפירוש רק החרישה מזה, על כן לא היה זה בעיניו עקירת חק התורה. ואם נשאל למה אמרה התורה האלמנה לכהן הגדול בפירוש על זה נשיב: כי בכהן גדול אסורה האלמנה בכל ענין, כי נאמר בו: כי אם בתולה מעמיו יקח אשה וזה מורה שלא יקח אלמנה אף אם היא מעמיו (כלומר ממשפחתו אלמנה מכהן) ולא יקח בתולה שאינה מעמיו. ומעתה נוכל לשפוט ממה שאמרה התורה: והוא (כלומר הכהן הגדול) אשה בבתוליה יקח וזאת האשה לא תהיה כי אם בתולה מעמיו ולא בתולה שאינה מעמיו ולא אלמנה מעמיו את אלה הוא הכהן גדול לא ישא, ומוכח כי לא כן הכהן החדיוט אלא הוא יכול ליקח בתולה אף שאינה מעמיו, או אלמנה אם היא מעמיו, ועל כן לא יפלא למה החרישה התורה מן האלמנה אצל כהן הדיוט? כי בכהן הדיוט אין האלמנה אסורה בכל ענין כי יש אלמנה אשר רשאי לקחת לאשה, ועתה הלא בדקדוק גמור מבוארים דברי יחזקאל על דרך זה, ובצדק אמר ואלמנה וגרושה לא יקחו אבל לא בכל אופן ככהן גדול, אלא יכול ליקח בתולה אף שאינה מעמיו, וזו בתולה מזרע בית ישראל, ויכול ליקח אלמנה שהיא מעמיו והיא האלמנה אשר תהיה אלמנה מכהן. והנה על דרך זה נוכל למצוא פשר דבר בין דברי יחזקאל ובין דברי התורה. אמנם עם הפשטה הזאת אין להכחיש כי בכל החקים בעניני הכהנה הרשומים בספר יחזקאל אנו רואים נטייה גדולה מחקת התורה, ובכלל כל מה שבא בספר הזה זכרון מחקים דתיים נמצא בהם הנטייה הזאת.

מפקירת הכהנר הגדולה לא דבר הנביא מאומה ונראה מדבריו שבמשרת

המזבח ירצה שיהיו כל הכהנים שומרי עבודות המזבח שוים אבל השררה העליונה במקדש תהיה ביד הנשיא (מ"ד, נ'. מ"ה, י) אך שם לחק כי לא כל זרע אהרן יהיה מיוחד לשמור משמרת המזבח כי אם מקצתו. והם הכהנים הלויים בני צדוק (מ"ד, מ"ו). והרחיק את הכהנים אשר לא ממשפחת צדוק כי לא יהיו כי אם משותים את הכית. ומבין דברי החק הזה משקיפה תכונה מיוחדת אשר היתה לו בדרישת החקים. וזה שירד לסוף כונת התורה ודרש מעם חקיה. כי אם הרחיק מקצתם מזרע אהרן אין זאת רק מפני ששפט בדעתו שאין הכהונה זכות אישית ונופית רק בצרוף עם המעלה המוסרית שיש לאישי משפחת אהרן, ואם תחסר להם זאת המעלה אז אברו את הזכות. ויען כי בני צדוק היו אחרי ה' בכל הזמנים על כן נשאר להם זכות הכהנה גם לדורות הבאים. ויען כי יתר הכהנים אשר לא מכני צדוק רחקו מעל ה' בתעות ישראל אחרי אלהים אחרים לכן לא יגשו אל ה' לכהן לו רק יהיו שומרי הבית לכל עבודתו. וראינו כי בתחלה בהזמירו ענין המקדש יתן לאלה כמו לאלה שם. כהנים' רק הבדיל ביניהם כהבדל פקודתם כי לאלה אשר תעו בתעות ישראל יקרא: כהנים שומרי משמרת הכית. ולכני צדוק קורא: שומרי משמרת המזבח (שם מ', מ"ה, מ"ו) ובאחרונה יכנה את הכהנים אשר תעו והורחקו (לפי רצון הנביא) ממשמרת המזבח, רק בשם לויים (מ"ה, י'. מ"ה, י"א—י"ג) ראינו כי ברצון הנביא להרחיק מקצתו מזרע אהרן מקדושת הכהנה מכל וכל. נשייה גדולה מחקי התורה נמצא אצלו בתארו את מצות המלואים (שם מ"ה י"ח ומנחות מה.) וכן בבחינת הקרבנות במועדים ובחגי השנה והוסיף פעם ונרע פעם (שם מ"ה, כ"א—כ"ה). וגם לא הזכיר מקצת המועדים כלל כמו חג השבועות, יום הזכרון ויום הכפורים. ומצד אחר נמצא בו חדשות. כמו אותות האבלות אשר יעשה האדם על שארו הקרוב אליו. ואין זה כי אם מנהג קדום כי הנביא מרבר מהם כמו מדבר הנחוג מכבר (כ"ד, י"ז). ולמדנו מדבריו (1) כי היו סימני האבלות ארבעה: שאין לחבוש פאר, ולא לעול סנדל, ולעטות על שפה, ולאכול משל אחרים (מ"ק מ"ו). והמתכונן בדבריו ימצא עוד ענינים אחרים אשר הם חדשים ואין ללמדם מספר תורת משה (יומא ע"א: ובכ"מ). ועתה זה לנו אות נאמן כי היו בידהם קבלות שונות בענינים דתיים אשר לא כתובות בתורה, ועוד ראינו באיזה אופן הוכנו החקים אצל הנביא וכי לרוב לא הוכנו ממנו על דרך שהוכנו מן החכמים שבדורות האחרונים (2) וכי לא הקפיד לנמות לפעמים מן החקים שבתורה בבחינת

- (1) זה לשון הכתוב שם: האנק דם מתים אבל לא תעשה, פארך הבוש עליך ונעלך תשים ברגלך ולא תעשה על שפה ולחם אנשים לא תאכל. ומה נראה כי הבדיל בין האבל הפנימי שבלב ובין האותות החיצוניות של אבלות. ונצטוה כי לא יעשה האותות החיצוניות אבל יכול להתאונן על אשתו בלב ואולי בדבריו הנביא האלה המקדש אל מה שנאמר במשנה שאף במקום שאינו ראוי להתאבל הוא מתאונן שאין אנינות אלא בכב (פנהדרין מ"ו) וע"י מה שכתבתי בספרי כישפט לשון המשנה צד 48. ובבחינת אותות האבלות החיצוניות נמצא בתורה פריעת הראש וקריעת הבגדים (ויקרא כ"א, י') ולדעת קצת פריעת הראש שזה להרחקת פאר הראש וענין שניהם הוא הרחקת המצנפת (ראה תרגום השבעים וכן הבינו רחנמייללער ומיכאלעליס).
- (2) אעיר פה על הק מובאת בחנים: ואל כח אדם לא יבא למנחה כי אם לאב ולאם וגר ובתורה נוסף מאמר: כי אם לשארו הקרוב אליו: ובמה שהשמיט זה המאמר נראה כי לא חשב שהוא רומז לקרוב מיוחד, ואינו רק כלל שאהריו פרט שהפרט מפרש את הכלל. והנביא השבויס הכלל כי יספיק לפרט הפרטים, אך בתלמוד נדרש שארזו אשתו (יבמות כ"ב: צ"י: ת"כ אמור פ"א) ובהכרח שזה המדרש מאוחר. ונראה כי הוא תולדה ממדרשם אצל נחלות שדרשו שארו על האשה (ב"ב ק"א: ) ואפשר שערערו הצדוקים על הדבה זו שבעל יורש את אשתו כמו שערערו על הלכות אחרות בדיני נחלות (שם קט"ו: ) מפני שלא מצאו הדבר מפורש בתורה והפירושים הפצו לתת לה רמז מן התורה ומצאוהו בכלת שארו. ואחרי שנתפרש שארו על האשה במקום האחד בהכרח שהוא צריכים לדרוש "שארו" הכתוב אצל מובאת בחנים ג"כ לכונה זו. וע"כ נראה שההלכה שהכחן ממבא לאשתו מאוחרת היא. ונראה עוד שההלכה הזאת היתה רפויה בידם

תואריהם. לא נוכל לדעת היום את הסבות אשר הניעו את הנביא לנמות בכחינה הזאת מן התורה אחרי שמשך זמן מכמה אלפי שנה ינוח בינינו וביניו אבל המעשה מצד עצמו לא יוכחש ובלי ספק הוכרח על זה לצורך זמנו ושעתו. לפעמים יכריעו דברי יחזקאל כמובן איזה חק סתום. הן בהוכיחו את העם ויזכיר עונם אשר עשו מדבר אליהם לאמר: ערות אב נלה כך טמאת הנדה ענו כך ואיש את אשת רעהו עשו תועבה ואיש את כלתו טמא בזמה ואיש את אחותו בת אביו ענה כך (יחזקאל כ"ב) ובכל אלה ירצה הנביא להוכיחם על השחתת דרכם בקרב המשפחה. וערות האם לא הזכיר, וזה ראייה כי הבין את חק התורה האומר: ערות אביך וערות אמך לא תגלה (ויקרא י"ה ז') רק על ערות האם שהיא ערות האב, ולא עלה על לב הקדמונים לפתור "ערות אביך" על ערות האב ממש כאשר חשבו מקצת מחכמי התלמוד (סנהדרין גדי) וכן כשידבר הנביא מן בגדי ים אחרים אשר ילבשו הכהנים עת יקרב אל העם (יחזקאל מ"ב י"ד. מ"ד י"ט) נוציא מדבריו כי בדבור. כגדים אחרים נבין בגדי חול ולא בגדי קדש אחרים כאשר פתרו חכמי התלמוד (יומא כג. ספרא צ"ו פ"ב).

גם בשאר ספרי נבואה מזמן הגלות ימצאו רושמים יקרים אשר ירמוזו על קבלות שונות אשר חיו בעם מזמן קדום ועל ידיהן חקת התורה מתרחבת (ישעיה נ"ח, י"ג ועי' למעלה פ"ה) למכונקשנו אין הכרח להביא כל הפרטים, אך ראוי להעיר עוד על דבר אחד, משתי סבות, האחת: מפני שהוא מפרש חק בתורה והפירוש הוא קיימו וקבלו כל הנביאים עד סוף ימי הגולה. והסבה השנית היא, יען כי הוא אחד מן הפירושים אשר במשך הזמן נתבטל בהחלט. הנה בכחינה הערך של יום החדש או ראש חדש לא נמצא בתורה דבר ברור ולא ידענו אם יש לו קדושה כשאר מועדי השנה או לא. רק נאמר כי יקרב בראשי חרשים קרבנות מיוחדים כמו בשבת ובמועדים (במדבר כ"ח, י"א) וכן יתקע בהצוצרות על הקרבנות כמו בחג (שם י', י'). ואמנם מדברי הנביאים נלמד כי היו חוגגים את יום החדש. כבר בימי הנביא אלישע היו נוהגים הטובים בעם ללכת אל הנביא לדרוש את ה' ביום החדש כמו ביום השבת (מ"ב ה', כ"ג) וזה אות כי היה יום מנוח. וכן יקראוהו ישעיה מקרא קדש כמו את יום השבת (ישעיה א', י"ג) וגם יחזקאל יעשהו מקרא קדש אשר בו יבואו כל עם הארץ להשתחוות לפני ה'. (יחזקאל מ"א) ולא לכד ישעיהם החדש היה חג להיות בו עבודת אלהים מיוחדת כי אם נעצרו בו גם ממלאכה. כי היו קוראים את היום שלפני החדש יום מעשה בניגוד אל יום החדש שהוא יום השכיתה (ש"א כ', י"ט ועי' תי' והשבעים ובבלי מגילה כ"ב: ופרש"י) ונמנעו בו ממקח וממכר (עמוס ח', ה') מכל זה נראה ברור כי היו שובתים בראש חדש כמו בחג. ובלי ספק פירשו כן את החק בתורה. יען כי הוא נפלא על ידי קרבנות מיוחדות על כן יש לו קדושת החג. אבל זה הפירוש לא נתקיים במשך הזמן, ואולי כבר אחרי שישבו מן הגולה לא החזיקוהו רק עשו את יום החדש כחולו של מועד ולא נמנעו מלעשות בו מלאכה רק בעת שלא היתה נחוצה (עי' מגילה י"ט) ובמשך הימים הותרה הרצועה מכל וכל ולא נשאר המנהג רק אצל הנשים (הגינה יח. ובתוס' וירושלמי תענות פ"א). והנה אם נשים מבטנו על כל רושמי התורה אשר הזכרנו עד הנה, נמצא כי לא דבר ריק הוא אשר מסרו לו קדמונינו כי גם בלעדי החקים והמשפטים הכתובים בספר התורה עוד היו בעם קבלות ישנות וחקים ומנהגים אשר לא

גם בזמן מאוחר, כאשר ראינו בביעשה של יוסף הכהן שלא רצה ליטבא לאשתו ורחפוחו אחיו הכהנים ובמאורו בעל כרחו (ספרא אמור פ"א זכחים ק.). וביוספון בקדמוניות ח"א ס"ג מ"ב גם כן לא נזכר מזה.



היו כתובים בספר. על קבלות כאלה נוסדו כמה חקים הכתובים. וכן אמת הוא וקיים כי התורות והחקים אשר הגיעו אלינו בכתב נתפרשו בכל הזמנים מימי קדם קדמתם במקום שהיו צריכים פירוש. וראינו גם כן שכמה פירושים היו מתחלפים במשך הזמנים והדורות. וכן ברור הוא שפעמים רבות יש סתירה בין מובן החקים בזמן קדום ובין מובנם אצל הדורות האחרונים. אבל גם לפעמים נמצא הסכמה ביניהם. ועל פי זה נוכל להחליט בבירור כי הרבה מן הפירושים הקדמונים נתקיימו והגיעו אלינו והם כהסכם עם כמה פירושים שבידינו היום. ואמנם התודע לנו גם כן כי דרישת התורה הלכה מצעד אל צעד. אצל הנביאים שבדורות הראשונים עד סוף ימי הבית היתה לה תכונה אחרת מאשר היה לה משם והלאה. וכימי הנלות הוחל לדקדק יותר במעשה החקים ובבחינתם מה היה זמן ההעברה. ומתחלת הזמן הבא אחריו באה הדרישה בתורה למדרגה חדשה הדקדוק והבחינה התרבו מיום אל יום ובכל דור ודור. והמדרגה החדשה הזאת התחילה מעת שובכם מן הגולה אל המנוחה ואל הנחלה.

## ספר שני.

קורות התורה ומצב דרישתה בתחלת שובכם מן הגולה, ימי עזרא ואנשי כנסת הגדולה. פעולות הסופרים, לשון הכתבים, קדמות ההלכה, שמעון הצדיק משיירי כנסת הגדולה, כתיבת דברי קבלה. —

### פרק ששי

מצב דרישת התורה בתחלת שובכם מהגולה.

כמו חמשים שנה עברו למיום גלות הארץ (ג"א ת"ב) והאותיות אשר הגידו הנביאים לאחור על בבל ועל ממלכתה הנה באו, אחת מהן לא נעדרה. בכל צבי הממלכות נפלה לרגלי הכובש הפרסי והורד שאול נאונה ומלכה בין הרונים הורג. במסלה הזאת ראה ישראל אחרית גלותו ותקוה לגאולתו. מראותם כי הקים ה' דבר עבדיו הנביאים על בבל וממלכתה. התחזקה כם התקוה כי גם החזון אשר חזו על יהודה וירושלים ימלא וקרוי לבוא עת פדותם. ואף לא ארכו הימים והנה דריוש המדי, אשר תחת מלכותו נכבשה בבל, מת, וכורש אשר הכבישה עלה תחתיו למלוכה ותבא ממלכת בבל תחת שבטו. הוא היה מלך חסד לישראל. ובשנת אחת למלכו, ויתן להם רשיון לעלות אל ארץ מולדתם ולבנות בית לה' בירושלים. אז התאמצו רבים מישראל לעלות ויעלו. המעלה הזה היה הצעד הראשון אשר עשו עם ה' אלה למלא את היעוד הגדול והקדוש אשר נועד העם הזה מאז להיות נס לגוים רבים. עמוק עמוק נשקע בקרבם זכרון התלאות והיגונות אשר עברו על נפשם זה זמן כביר על לבתם בחקות תועבות הגוים ובמשפטים לא יחיו בהם. זכרון כל אלה היה מוסר למו להיטיב אחריתם. רעיון תעודתם מלא את לב טובי האומה, והתחקה בעש ברזל בכל דברות קדש אשר נשארו לנו לברכה מאת אנשי המוסת אשר חיו ופעלו בגולה. כל הנבואות ודברי נחומים עץ העת ההיא יתארו הרעיון הזה בשרר מליצה נשגבה. חפצם ומגמתם לא היה לכוון ממלכה כממלכות הארץ. אמנם לכוון דת קדשם ולשים לה מעמד ושארית עד אחרית הימים. בראש העולים הראשונים עמד זרובבל בן שאלתיאל מזרע בית דוד ויהושע בן יהוצדק הכהן הגדול. עמם עלו ארבע רבוא. אלפים. שלש מאות וששים אנשים מלבד

הגשים והמק, ומלכד עבדיהם ואמהותיהם (ג'א תנ"ב). כהניעם אל ארצם נאספו כל העם ירושלימה. ויקומו הראשים ויבנו מזבח להעלות עליו עולות אבל הבית עוד לא הוסד, עד בשנה השנית לעלותם. אז עברו ימים ושנים ולא יכלו להשלים הבנין, כי רבים היו צריהם בין עם הארץ אשר הביאו את דבתם רעה אל מלכי פרס, וביחוד היו הכותים, אשר הושיכם המלך אשור בערי שומרון, צוררים ומלשנים אותם. ועל כן נתעכב הבנין עד שנת שנים לדריוש הפרסי (ג'א תס"ז). אז הנביאים הגי וזכריה בן עדו העירו את לבם ליסד הבית מחדש, ונראה כי בימי דריוש לא היו צרים אותם ישומנים או לא הועילו מאומה אצל דריוש כי היה מלך חסד. אבל בכל זאת החשו הנביאים בשנה הראשונה למלכותו כי לפי הנראה היתה השנה ההיא שנת בצרת ועל כן לא היתה הזמן הנאות לבנין הבית (חגי א', ו'. ב' י"ז). גם מצד הממשלה השיגו רישון להשלים הבנין, ובכפל כחם היו עושים עתה במלאכת הקדש, ובשנת שש למלכות דריוש נשלם הבנין. ההשלמה היתה בשלישי לחדש אדר. ועשו מיד חנכת הבית בשמחה ובלי ספק עשוה בתחלת חדש ניסן כחנכת המזבח במשכן, אבל בקרבנות אשר הקריבו לחנכת הבית לא עשו ככתוב ונטו מן הכתוב בין בכחינת מיני הקרבנות ובין בכחינת מספרן. (עזרא ו', י"ז) ואמנם אם גם שבה העבודה לציין, ועלה המקדש מערמות העפר, הנת רוח הרתי כאשר בקשוהו הנביאים עוד לא שב ימים רבים עוד עברו לישראל ללא תורה ואף לא נמצא רושמים מדרישה בתורה כל הימים והשנים הראשונים למן היום אשר עלו במעלה הראשונה נהוגים מאת זרובבל בן שאלתיאל פחת יהודה עד ימי מלך המלך ארתחששתא (ג'א תקכ"ג) אשר תחת מלכותו היתה המעלה השניה.

הפעולה הזאת להחיות את רוח הדת בקרב עמו היתה שמורה לאחד מאנשי המופת אשר נקרא לנטוע מטעי התורה בכרם ה' צנכאות. האיש הנעלה הזה היה עזרא בן שריה ממשפחת הכהנים דור הארבעה עשר לפנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן (עזרא ז', א'—ד'). המון מעלות נכבדות היו לראשו עשרת תפארות. אך מעלה אחת עלתה על כלנה, והיא כחו ועצם ידו בתורת משה ללמד לעם חק ומשפט (שם ז', י'). ויהי בשנת שבע למלכות ארתחששתא וישיג עזרא רשיון מאת המלך לעלות עם מספר רב מבני עמו ארצה יהודה אל נחלת אבותם. כאשר דבר לפני המלך לבקש מלפניו הרשיון בעד עמו לשוב אל ארצם לא יסד בקשתו רק על פנת הדת. וכל חפצו לא היה כי אם להשיב את עמו אל רת אבותם ולתורה. גם בפרשגן הנשתיין אשר נתן המלך ביד עזרא יפרש תכלית העליה, להעמיד שופטים ושוטרים אשר ידונו בין, דין לדין בירושלים לכל יודעי דת אלהים ולהורות אשר לא ידענה (שם ז', כ"ה) אף לבעבור זאת השוו האחרונים את עליית עזרא לעלית משה על הר סיני, כי תכלית שניהם היתה ללמד לעם תורה (סנהדרין ג'א: תוספתא שם פ"ד). ואמרו עליו, כי יסד התורה שנית אשר נשתכחה בימיו (ספרי עקב פ' מ"ח סוכה כ'). והפליגו את מעלתו ממעלת אהרן הכהן עד שאמרו עליו, אילו היה אהרן קיים היה עזרא גדול ממנו בישעתו (מדרש קהלת). אמנם עם כי היה עזרא ממשפחת פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן. והוטר מנוע צדוק אשר מכני משפחתו לא תעו כתעות ישראל, ויהי בראש העולים אשר כל טוב בית ישראל בידו, בכל זאת לא נמצא כי החיתהו התשוקה לקחת לו הכהנה הגדולה אשר היה יכול למלאכה על נקלה כהיות כל איש ישראל אחריו (ע"י שה"ש רבה פסוק קמ"ו). אבל דבר גדול עשה עזרא בזה אשר נמנע מלהתכבד בכהנה גדולה, והלפי מה שראינו שבכל הדורות באה שכחת החירה לרוב באשמת הכהנים, ועל כן היה הדבר נחוץ להרחיק את הסבות העקריות הגורמות בנזק התורה

ודרישתה, וזה היה אפשר להשיג על ידי שישתדלו התפשטותה והדרישה בה. וההשתדלות הזאת אך תחוק אם לא תהיה משמרת התורה מיוחדת לכהנים כאשר היה כן בימי קדם. והנה השגת החפץ להרים קרן התורה ולחזק הדת היא היתה מטרת חיי עזרא. בקיום חקי התורה ראה היסוד לקיום האומה. ועל כן לא חפץ עזרא להגיע למטרתו מצד היותו כהן אמנם מהיותו חכם אשר הכין את לבבו לדרוש תורת ה'. עזרא הכהן נקרא סופר על שם בקיאותו במלאכת הכתיבה. והיה כותב ספרי תורה לחלקם ביעקב. המעלה הזאת להיות אמן במלאכת הכתיבה דבר קטן הוא בעינינו היום אבל בימים ההם היתה יקרה. לא נמצא רמז כי היו לפני הזמן ההוא העתקות מספר תורת משה ביד העם. המלך יהושפט שלח בערי יהודה ללמד את העם תורה והשלוחים המורים לקחו עמם ספר תורת ה' (דה"ב. י"ז, ז'—ט'). ומה נוכל לשפוט כי לא היה נמצא ספר ביד העם. ואחרי זה בימי המלך יאשיה בן אמון לא היתה העתקה גם ביד המלך (מ"ב. כ"ב) אבל עזרא היה אמן נפלא במלאכת הכתיבה וסופר מהיר בתורה, ועשה מעשהו במהירות ואומנות נפלאה. ובהיות שזאת האומנות לא היתה נמצאת כי אם אצל החכמים על כן נקראו גם החכמים בשם סופרים. עד כי היה השם חכם והשם סופר שוים במובנם. ויאות השם הזה לחמורים גם כבהניה אחרת. והוא שהיו מלמדים מתוך הספר (1). בעלי התלמוד נתנו לשם סופרים עוד הוראה אחרת ואומרים שנקראו החכמים שבדור ההוא סופרים עין שהיו סופרים האותיות שבתורה או מפני שהסופרים עשו את התורה ספורות ספורות (2). אמנם אם הסופרים בזמן הזה אשר עזרא בראשם היו בעלי פעולות כאלה עוד יש להביא ראיה. ויותר נראה כי אין לפרושים כאלה כי אם ערך הגדה, והלכו גם בזה את דרכם הרגיל לפרש ענינים או שמות לפי צרכם על פי מושגים חדשים. וכאמרת אין השם סופר מכון כי אם על הכותב או מעתיק ספרים או על הלומד מתוך הספר. השם סופר נדרש עם מבי' (דה"א. א'. כ"ז, ל"ב). ומבין הוא כנוי רגיל לתאר את המורה, ונזכר בניגוד עם תלמיד (שם כ"ה, ח') ומן השם הזה אנו מכירים את תכונת למודם. שהיו מלמדים בהתבוננות, בהוסיפם על דברי הספר פירוש להבי' ענינו. אך כבא עזרא בראש העולים השניים ירושלימה לא היה עוד הזמן כשר לעשות עיקר מעשהו ההתפשטות ללימוד התורה, כי מצב הדתי אשר מצא בארץ יהודה עוד היה ברע, ויהי ראשית מעשהו להכדיל את העם מתעורבות עמי הארץ כי רבים מישראל גם מן הכהנים והלויים התערבו בהם (עזרא ט'). אבל עוד עברו ימים רבים וחפצו לא הצליח בידו כאשר קוה. עד בשנת עשרים למלך ארתחששתא הגיעה אליו עזרה גדולה. נחמיה בן חכליה אשר היה משקה למלך השיג רשיון לבנות את חומות ירושלים ואת העיר החרבה. אותו צוה המלך להיות פחה בארץ יהודה. האיש הזה אנהב עמו וירא אלהים הוא עמד לימין עזרא לתמכו בחפצו הקדש. בעת ההיא (ג"א תקמ"א) באחד לחדש השביעי הוא יום הזכרון התאספו כל העם יקרא עזרא לפניו בספר תורת ה', וגם ביום השני נאספו ראשי האבות לכל העם, הכהנים והלויים אל עזרא והשכילם בדברי התורה (נחמיה ח'). אופן ודרך למודם היה: שקראו בספר תורת אלהים מפורש ככתבו וכלשונו, והשכילו על הדבר

- (1) עיי' מינ' הזמן שער י"א. ובגמ' משמע שסופר מורה על המלמד מן הספר. כמו שזכר סופר ומשנין (ירושלמי חגיגה פ"א) ובס' דרכי המושגה כתוב צד 3 שנקרא סופר מהיר על היותו עוסק בספר התורה לפרשו ואינו, כן אלא סופר מהיר נקרא על שם מהירותו במלאכת הכתיבה, כמו: לשוני עם סופר מהיר (תהלים מ"ה, ב').
- (2) עיי' קידושין (ל). וירושלמי שקלים פ"ה. ואמרו על עזרא כשם שהיה סופר בדברי תורה (פ"י מניית אותיות) כן היה סופר בדברי חכמים (פי' ספורות ספורות) ועיי' חגיגה (מ"ו:); סנהדרין (ק"ו:); שרורש שתי ההוראות האלה בפסוק איה סופר איה שוקל איה סופר את המגדלים.



ב שו"ם שכל ובהתכוננות הנאותה להסביר לשומעים והבינו במקרא (שם ח' ח') ואמנם בכלל הפירוש וההבנה היה גם כן תרגום הספר ללשון אשר הרגילו בו מקצת מן העם (מגלה ג'. נדרים לו.) כי רבים מן היהודים אשר נתגדלו כבבל וגם היהודים אשר ישבו בארץ יהודה היו רגילים לדבר בלשון העמים אשר שכנו בקרנם (שם י"ג כ"ד). כבר מימי קדם היה המנהג לקרוא ברכים דברי מוסר. תוכחה מן הנביאים, וקריאת הפרשיות בספרי הנביאים הנקראה אצלנו הסמרה היא קדומה מאד (1) ואפשר שבעת ההיא הוחל לקרוא בתורה בימי הועד בשבתות ובמועדי השנה ואחד היה עומד ומתרגם. ואמנם על כל פנים מכורר הוא כי המסרה הנדולה אשר אליה שם עזרא מבט עינו היתה ללמד את העם דעת חקי התורה למען ידעון בהשכלה נכוחה את הדרך אשר ילכו בה. הדרך אשר בחרו להם עזרא והמבנים ברצותם לפרש ספרי קדמונים נכיר אם נשים לב אל מקצת כתבי קדשנו אשר חוברו על פי מקורות כתובים ממחברים שקדמו להם. כי יש כתובים בכתבי הקדש אשר מחבריהם שאנו מספרים ישנים ובאלה המקורות לא השתמשו ככתבם וכלשונם כדרך המעתיקים בלי חקירה ובקרת. אמנם התבוננו במקורות אשר לפנינו ודרשו בהם לפי דעותיהם ולפי מושגי זמנם או גם לפי הכונה המקובלת. עדות נאמנה יהיה לנו על זה ספר דברי הימים אשר בידינו. מחבר זה הספר מעיד הוא עצמו במקומות מפורים כי שאב ספוריו ממקורות ישנים (2). אלה המקורות היו כתובים. רבים נאכדו ולא ידענו מה היה להם. וגם רוב כתבי הקדש אשר בידינו היום היו מקורותיו ובכל המקומות אשר מקוריו נגלים לפנינו כמו לפנינו אנו רואים כי נטה באופנים שונים מן המקורות ובר לו דרך לעצמו בטובן המעשים והקורות. ואף במקום שהיתה התורה למקור לספוריו נראה שהוא כמפרש את דברי התורה. בכמה מקומות מוסיף דברים על דברי המקור, ישנה לפעמים הלשון ומרחיב הדברים עד שנראה כי כוונתו לפרש המקורות אשר מהם שאב דבריו. ואם נתנה לב על תכונת הוספותיו והרחבותיו ושינויו אשר רצה לתת בהם תוספת כיאור על המקור הראשון אשר היה לפניו נמצא על נקלה כי על שלשה מיני פירושים היו פניו מועדות. האחד: ההשתדלות לפשר סתירות מדומות. ולפרוש אור על הסתומות (3) והשני: שהוא מתאר את דברי הספר הקדום לפי דעתו והשכלתו ולפי מושגי זמנו (4).

(1) אלה דברי החכם הערצפנד (געשיכטע ח"א עד 132) אין ספק שבגלות נקראו לפנים דברים כבשים כימי מקרא קדש מתוך כתבי הקדש הקדומים וגם מהכתובים בגולה ונראה שרוב הפרשיות בישעיה ח"ב וכו' היו לתכלית הזאת כתובות ושמןות. ובאגרת ברוך פ"א, י"ד אומר בפ"י שהספר אשר שלח לבני הגולה שיקראו בו ולסבה זו שלחלו אליהם למען יקראו בו בשבתות ובתעניות. ואמנם מאגרת ברוך אין ראיה כי היא נכתבה בזמן מאוחר כאשר יבורר עוד למטה פכ"ב. (2) מקורות הספר היו: דברי שמואל הרומה, דברי נתן הנביא, דברי גד החזן (דח"א א'. כ"ט, כ"ט) ספר המלכים ליהודה וישראל (שם ב: ט"ז י"א ובכ"ט) דברי מלכי ישראל (ל"ג, י"ח) חזון יעדי החזן, עדו החזן (ט' כ"ט, י"ב, ט"ו) מדרש עדו (י"ג, כ"ב) דברי שמעיה (י"ב ט"ו) דברי חזון? (ל"ג י"ט) מדרש ספר המלכים (כ"ד, כ"ז) הקנות לירמיה (ל"ה כ"ה) דברי יהוא בן חנני אשר העלה על ס' מלכי ישראל (כ', ל"ד) חזון ישעיה בן אמוץ (ל"ב ל"ג).

(3) דהיי א'. ה'. א': ובתללו יציעו אביו נתנה בכורתו לבני יוסף — ולא להתייחס לבכורה כי יהודה גבר באחיו והנגיד מכמו והבכורה ליוסף. וזה פי' לכתובים בתורה ראובן בכורי וגו' ששם לא נאמר למי נתן יעקב הבכורה, ומי נחשב לבכור ולאיהו ענין נחשב לבכור? ועל זה יפטר הספר שהבכורה ליוסף ושפט כן מן המעשה שלפני מות יעקב ברך את יוסף ואמר אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי, ולזה אמר לבני יוסף. אבל לא להתייחס לבכורה ד"ל שלא נתנה לו הבכורה לענין היחס והמעלה על כל אחיו כי אם יהודה הוא הגביר לאחיו והבכורה ליוסף לענין שהיו מבוגר שני שבטים.

(4) ש"ב כ"ד, א': ויוסף אף ה' לחרות בישראל ויסת את דוד וגו'. וזה השני הוא בלי ספק א' שנה את הדברים וכתב ויעמד שטן על ישראל ויסת את דוד וגו'. וזה השני הוא בלי ספק

והשלישי: שמשתדל לכאר דברי הספר הקדום בדרישת טעמים, וסכתם (1) ומהו נתבונן לדעת את הדרך אשר הלכו בו בעת ההיא בפירושיהם ובאיזה אופן שהשתמשו בספרים קדמונים. כי המחבר את ספר דברי הימים חי וכתב את ספרו כדור השלישי אחרי עזרא (2). ועל כן כאשר אנו רואים שזה המחבר היה רגיל להעמיק ולהתבונן במקורות אשר היו לפניו, והשתדל לפשר את הסתומות והסתירות, ודרש בהם לפי דעותיו ומושגי זמנו, ונתן טעם וסבה לדבר אשר הודיע במקור הקדמון בסתם וכלי טעם; אף כן, נשפוט בצדק כי גם דרך החכמים שבדורות הראשונים שהם דורות המבינים והסופרים, היה על זה האופן, שבהבינם במקרא לא היתה הכנתם בו כאור המלות בלבד או התרגום לפי משמעות הדברים ככתבם כדרך בעלי המקרא. אמנם העמיקו כס וישרו ופשוו הסתום והקושי, ופירשו לפי דעתם ולפי מושגי זמנם במקום שלא היה להם פירוש מקובל או שלא הספיק לפי צרכם והשתדלו להורות ולהבין את שומעיהם טעם הדברים ונימוקם.

הרושמים הראשונים מפירושים אשר יש להם התכונות האלה נמצאו בכתבי הקדש אשר נכתבו בימי עזרא. רושם ברור מענין הזה נוצץ מתוך הדברים אשר 'ספר עזרא עצמו (3). אחרי אשר דבר בספר הנקרא על שמו מקורות מסעו עם העולים יספר עוד כי נגשו אליו השרים לאמר לא נבדלו העם ישראל והכהנים והלויים מעמי הארצות כתועבותיהם לכנעני החתי הפריזי היבוסי העמני המואבי המצרי והאמורי כי נשאו מבנותיהם להם ולבניהם (עזרא מ' א'. ב'). בדברים האלה נראה מפורש כי מה שהזהירה התורה על החתנות עם העמים אין הכונה על עמים מיוחדים והם שבעה העמים הכתובים בתורה כי אם כל העמים בכלל אשר יעשו כתועבות שבעה העמים כן הוכן בלי ספק חק התורה המזהיר על החתנות וכן נתפרש בעת ההיא, כי על כן דקדקו בפירוש שמעלו מעל על ידי שלא נבדלו מעמי הארצות אשר יעשו כתועבות הכנעני החתי וכל שאר העמים אשר הזהירה התורה על חתונם בפירוש. ומעתה הוא אצל האומרים כי עזרא גזר גזירה חדשה לאסור החתנות עם שאר העמים ומן התורה לא נאסרה (4).

לפי מושג זמנו שהאמינו במציאות שטן מיוחד הנסות את האדם לדעה ולא נמצא בספרים קדמונים שם שטן במושג הזה ועיי' למטה פכ"ג. וגם כנה את בית המקדש בכניו ב' ת ז ב ח וזה ג"כ לפי מושג זמנו ועיי' למעלה פ"ג בהערה.

(1) ש"ב כ"ד, ג' מושם בפי יואב ואדוני המלך למה הפין בדבר הזה? וטעם הדבר למה לא הסכים יואב עם חפץ המלך אינו מפורש שם, אבל ברה"י מוסף הטעם ואומר: למה יהיה לאשמה על ישראל. וכן לא נאמר בשמואל למה לא הלך דוד לגבעון בשעת המגפה להקריב קרבנות. אבל ברה"י אומר כי ע"כ לא הלך לגבעון כי נבעת מפני הרב מלאך ה' וכן בעבודת הלויים נאמר שיעבדו מבני כ"ה עד בני ג' שנה (במדבר ח' כ"ד) ובמקום אחר נאמר מבני ל' עד בני ג' (שם ד' ב') איך שיהיה לא יהיו פחותים מבני כ"ה לעבודה. וכן היה עד ימי דוד (דהי"א, כ"ג, ג') אבל בסוף ימיו לא היה כן, ובעל ספר דה"י יספר כי נפקדו מבני כ' ומוסף טעם הדבר כי אמר דוד הניח ה' אלהי ישראל לעבדו וישכן בירושלים עד לעולם וגם ללויים אין לשאת את המשכן וגו' (שם כ"ג, כ"ד—כ"ז) ובזה נראה טעם הדבר למה במלך דוד מצות התורה, יען כי לא היתה צריכה עוד לשענה. ועיי' מזה בהשגות הרמב"ן לספר המצות שורש ג'.

(2) זה הספר חובר כמו ג' דורות אחרי עזרא. ראה צונץ צד 31. ובקורות היהודים להר"ר הערצפערל עקסקורן 2. ובספרי המבואות לכתבי הקדש.

(3) כבר אכרנו לפני זה שספר עזרא כאשר הוא לפנינו נתחבר איזה דורות אחרי זמנו של עזרא אבל ברור הוא כי יש בו הלכים אשר כתבם עזרא עצמו והעלם המחבר על ספרו ככתבם וכלשונם ואחר מאלה ההלכים הוא פרשה ח' ט' אשר בהם ידבר עזרא בלשון מרבר בעדו, וכן כס' נחמיה אף שגם הוא נתחבר ממחבר מאוחר בכל זאת רוב חלקיו נכתבו מיד נחמיה ואחר מהם הוא זה הספר מכריתות הברית. והרועה לעמוד על הדבר יענין צונץ צד 12 עד 35 הערצפערל ח"א צד 306 והלאה.

(4) עיי' קידושין (פ"ח); וברמב"ם הלכות איסורי ביאה פ"ב ה"א ובמסור ס' מ"ד ובספר מבוא התלמוד דהר"ד חיות הגל"ש שעזרא נזר על החתון בשאר עמים וזה שלא כדון.

כי אם לא היה איסור מקודם מאיזה סבה חתרעמו השרים על העם אשר לא נבדלו מעמי הארצות הלא לא עשו שלא כדת? אמנם כן הוא כי מאז ומקדם נתפרש חק התורה על דרך זה כי כל העמים אשר יעשו כותענות הכנענים הם בכלל האיסור ולא דברה התורה אלא כהווה. ספר אחד אשר העלה על ספר נחמיה ואשר בלי ספק, נחמיה עצמו מחברו, הוא מלא מדברים דתיים וחקים ויתן לנו רמזים ברורים מתכונת פירוש התורה בזמן ההוא. הספר הזה הוא ספר כריתות ברית אשר כרתו אמנה וכותבים ועל החתום השרים והלויים והכהנים ושאר העם אשר קבלו עליהם באלה ובשביעה ללכת בתורת ה' (נחמיה י' א'—מ'). וכבר הוחזק הספר הזה אצל הדורות המאוחרים לספר בפני עצמו, וכמשך הזמן נתלו בו הנדויות שונות ונפלאות אשר זה אות על רוב יקרתו באומה וגם על ישנו (מדרש רות פ"ד). והנה בספר הזה כאו פרטי מצות וחקים ומתוארם נכיר איך הוכנו אצלם ואך פירשו את דברי התורה בבחינת אלה החקים והמצות. (1). אחד מן החקים שקבלום עליהם כאלה ובשבעה, הוא: לקדש את יום השבת. ונאמר ביחוד כי קבלו עליהם אשר לא יקחו מעמי הארץ המביאים את המקחות וכל שבר ביום השבת למכור. ואם נשאל היתה המעשה הזה עצור להם מימי קדם או נזרז עליו כמעמד ההוא? על זה נמצא התשובה בדברי נחמיה עצמו, אשר אמר אל לוקחי מקח ביום השבת: מה הדבר הרע אשר אתם עושים ומחללים את יום השבת! הלא כה עשו אבותיכם ונענשו! (נחמיה י"ג, ט"ז) — י"ח) ואילו לא היה האיסור הזה קיים מכבר הימים, איך יכול להריב עמם על זאת ולקרות את המעשה הזה יד בר רע. ולאמר שגם אבותיהם נענשו על עשותם הדבר הרע הזה? ועל כן ברור הוא כי לא היה זה גזירה חדשה כי אם חק קבוע מימי קדם אשר רושמו נראו כבר בדברי הנביאים הראשונים (עמוס ח', ה') והאחרונים (ישעיה נ"ח, י"ג), וכמאז כן גם עתה הבינו כן בחקת התורה כי לקדש את יום השבת ראוי שיעצור הישראלי את נפשו מעשות חפציו ימי המעשה אף אם אינם מלאכת עבודה (2). עוד קבלו עליהם להביא את בכורות בניהם ובהמתם ככתוב בתורה ואת בכורות צאנם ובקדם. הנה לפנינו שלשה מיני בכורות. בכורות אדם, ובכורות בהמה, ובכורות צאנם ובקדם. ואמנם אינו מדבר מפטר חמור. ונגד זה כופל בכורות בהמה. אשר יפלא מאד; אין זה כי אם שכרור הוא שבאמרו בכורות בהמה יש בכלל הזה כל מיני בהמה אף הממאה או השממאה ביחוד ובאמרו: ככתוב בתורה, כוון על מאמרה (במדבר י"ח, ט"ז) אך פדה תפדה את בכור האדם ואת בכור הבהמה

(1) בירושלמי שביעית פ"ו היא וקדושין פ"א ה"ט ובבב"א אמרו שמקצת המצות הנפרטים שם קבלו עליהם מעצמם ועל אחת מהן גם משמעות הכתוב כן שאמר: והעמדנו עלינו מצות לתת שלישית השקל בשנה, ובבב"א אמרו כן גם על מצות המעשרות. אמנם לו יהיה שהוא כדבריהם שמאליהם קבלוה, מכל מקום ברור הוא שקבלוה ככל משפטיה וחקותיה ותנאיה הנאמרים במצות הזאת בתורה או לפי מה שהוכנה אצלם זאת המצוה כן קבלוה. ובפירוש אמרו שם: לשמור ולעשות את כל מצות ה' אדונינו ומונה נהולך מה הן המצות.

(2) דבר נודע ומתפשט הוא כי מקח וממכר בשבת הוא מדרבנן גזירה שמה יכתוב וכן כתבו הפוסקים בפשיטות. ובבב"א (כ"ז: א"ר יהודה אמר שמואל אין מוסקי דמים לכתולה על הבהמה ביום טוב ופרשי דמו"ב בשבת וביו"ט אסור (צ"ל אסר) בספר עזרא. ואמרו (שם לו.) לא מקדושין וכו' גזירה משום מורס אסור מן המקרא ממצוא חפצך וגו' אינ אתי לדיי כתיבה וכו' וא"ת הו"ל גזירה לגזירה כולה חרא גזירה. והעיר רי"ם על סתירה זו. והנה אף לרשי לא היה הדבר מוחלט שמו"מ הוא מצד גזירה ולפי' הראשון הוא מדרבנן קבלה. והוכרז לפרש שכבר לפני עזרא היה האיסור קיים כמו שהוכחנו בפנים מהכתוב. ומה שהביא שם (כ"ז:) ראייה מעזרא, הוא מפני שאמר ומורס בשבת וי"ט אסור. ומיז"ל לא נאמר בישעיה אבל מפורש באר היטב בעזרא ששם נאמר: לא נקח מהם בשבת ובי"ט ק"ש. והעיקר שהוחזק אז זה האיסור בכלל איסורי תורה ואינה גזירה. כל הדקדומים היה מימי איסור תורה כמו שהראנו מן הכתובים. ואף מן התלמוד אין לנו ראייה מפורשת נגד זה.



הטמאה. והבין כי בכלל בהמה טמאה בזה כל בהמה טמאה, ואם נאמר במקום אחר (שמות י"ג, י"ג) וכל פסר חמור תפרה בשה לא דבר הכתוב אלא בהווה, שהוא היה מין בהמה אשר היתה להם בביתם לשיטשים אבל שאר בהמות טמאות לא היו מגדלים בביתם מפני איסורם, ויען שהבין עזרא ונחמיה חק התורה באופן הזה על כן כצדק אמר כלשון כלל "בכורות בהמתנו", כי באמת לפי הכנתם בתורה כל הבהמות חייבות בכורה. האמנם כונן מאוחר נמו מן המוכן הזה (בכורות ה:) מסכה לא נודעת לנו; אבל ברור הוא כי בדורו של עזרא הוכן החק על הדרך שאמרנו. גם במצות מעשר המעשר נמצא שם תכונה מיוחדת. כי בדבריו מן המצוה הזאת. לא גרמו אף במלה אחת כי מעשר המעשר יהיה לכהן לעצמו ולצרכו. אמנם יאמר (נחמיה י' ל"ח) ומעשר אדמתנו ללוים. והיו הלוים המעשרים בכל ערי עבודתנו. והיה הכהן בן אהרן עם הלוים בעשר הלוים, והלוים יעלו את מעשר המעשר לבית אלהינו אל הלשכות אל בית האוצר. מכל זה נראה, כי מעשר האדמה יהיה ללוים — ככתוב בתורה (במדבר י"ח י"א) — ומן המעשר אשר ינתן ללוים יעשו הלוים את מעשרו. אבל מעשה העשור הזה יהיה בהשגחת הכהן בן אהרן. ואחרי שעשו כן בדרוק ובצמצום והפרישו את מעשר המעשר אז יעלו הלוים את מעשר המעשר הזה המופרש בהשגחת הכהן אל המקדש אל בית האוצר והוא מיועד לצרכי המקדש. ובזמנם היה זה נחין מאד כאשר נאמר שם מפורש: ולא נעזוב את בית אלהינו. וכבר העיר על זה נביא אחר (מלאכי ג', י') באמרו: הביאו את כל המעשר אל בית האוצר ויהיה טרף בביתי. ועתה לו יהיה כרעת מקצת מחכמי התלמוד שזאת המצוה מאלוהם קבלו, על כל פנים אין סבה לחשוב כי קבלוה באופן אחר ממה שנצטוו עליה אבותיהם מן התורה. ועתה בראותנו כי הם תקנו וקבעו כי מעשר המעשר יהיה לבית האוצר ומיועד לצרכי בית המקדש, על כן בלי ספק הוכנה אצלם זאת המצוה בתורה גם כן על דרך זה. ואם צותה התורה ללוים לאמר: כן תרימו גם אתם תרומת ה' מכל מעשרותיכם — ונתתם ממנו תרומת ה' לאהרן הכהן. לא היתה — לפי דעתם — הכונה שיתנו מעשר המעשר לכהן לעצמו ולצרכו אמנם יתנוהו לצרכי המקדש. ואם נאמר: שיתנו מן המעשר את תרומת ה' לאהרן הכהן; רוצה בזה שמעשר מן המעשר יותן לכהן ועל ידו יגיע לאוצר המקדש כמו שקבעו בימי נחמיה שהלוים יפרישו את מעשרם למראה עיני הכהן אשר ישגיח על צמצום ההפרשה ודקדוקו אבל יובא המעשר המופרש אל אוצר המקדש.<sup>(1)</sup> הראיות המעטות האלה נותנות עידוהן במקצת על מהות פירושי הסופרים הראשונים ותכונתם. והן מראות אותנו כי דרכם בהבנת התורה היה דרך מושכל ולא הרחיקו מפשט המקראות. לעסוק בפירוש התורה על דרך זה היה פקידת הקדש אשר עמסו על נפשם כי התורה והדת היה להם המסד הנאמן לכונן עליו אושר האומה. למען השיג המטרה הזאת קמו אנשי מופת חכמים ויראי אלהים שבדור ואחריו יחד לחברה אשר נקראת בשם כנסת הגדולה. על התחלתה ועל משך זמנה עוד תשכון עננה. חכמי שני

(1) אם נדקדק בכתובים שבתורה המדברים ממתנות כהנה ולויה נמצא בכלם שמדבר מפורש ומבורר למי יהיו לנחלה ומשחמט בדבורים לך יהיו, לך נתתים, יהיה לך, נתתי לך, נתתי לנחלה, ואלה הלשונות הם ברורים ולא יתנו מקום לשתי כוננות. ונדע בבירור למי יהיו המתנות לנחלה. אבל הכתוב בענין מעשר המעשר הוא סתום ונוכל לפרשו לשתי כוננות. באמרו ונתתם ממנו את תרומת ה' לאהרן הכהן אפשר שרצה בזה שהנתינה תהיה לאהרן למען תהיה לו לנחלה. ואפשר ג"כ לפרש שהנתינה תהיה לכהן אבל לא תהיה לו לנחלה רק שהמעשר יותן אל ידו ומידו יגיע לאוצר המקדש וזה הפי' השני מסכים עם מה שקבלו עליהם בימי עזרא בבחינת מעשר המעשר.

התלמודים נתנו התחלטה בימי עזרא, רק שונים הם בדעיתיהם בבחינת מספר אישיה. שהכבליים העלו מספרם על מאה ועשרים (ברכות). והירושלמיים העלוהו על חמשה ושמנים (ירושלמי מגלה פ"א ה"ה) אבל כלם שוים בדעה אחת אודת מציאות זאת הכנסיה, וכי התחילה בימי עולי הגולה ויורעים לתת מספר לאישיה. ויש לדעתם יסוד ושורש בספר עזרא. כי שם יסופר: כאשר עלה עזרא מן הגולה ומצא בארץ יהודה מבוכה גדולה בענינים הדתיים וביחוד בראותו כי התערבו בעמי הארצות והושיבו נשים נכריות אז הבדילו עמ עזרא אנשים ראשי אבות לבית אבותם, וישבו לדרוש את הדבר (עזרא י' ט"ז), וזה היה השורש הראשון לכנסת הגדולה. ואחרי שנים מועטות השתלמה הכנסיה ותהיה לכנסת גדולה ערוכה ומסודרת, וחקקה חקים ותקנות לדורה. וזה היה, אחרי שעלה עזרא, כשלש עשרה שנה (ג'א תקמ"ד). שאז עלה נחמיה ברשיון המלך וגדר פרצות העיר ובנה חירותיה וחומותיה ויהי אחרי השלמים את הכנין אז נועדו באסיפה והיו כורתיים אמנה וכותבים ועל החתום היו השרים והכהנים והלויים. כלם נקבו בשמות ומספרם חמשה ושמנים מסכים עם המספר אשר נתנו הירושלמיים לכנסת הגדולה (מ"ג הוזן שער י"א). הרעה מהתחלת הכנסיה הזאת בימי עזרא, חזקה אצל האחרונים עד אשר אם הזכירו דברים הנמצאים בספרי עזרא ונחמיה תלו אותם באנשי כנסת הגדולה (ברכות לג: ירושלמי שם פ"א ה"ט, ב"ר פ"ט מדרש רות פ"ד) יען שלדעתם היה עזרא הראשון והראש לכנסיה הזאת. מאז הורגלנו לחשוב שאנשי כנסת הגדולה והסופרים אינם אלא נוף אחד בשמות מתחלפים, ובאמת שוים הם בהשתדלותם ובפקידתם העיקרית, אבל בכל זאת היו נבדלים במעשיהם. והוא שהסופרים אשר נקראו מבינים הם היו עוסקים בפירושי החקים הכתובים ויסדו דינים ומשפטים על פי היוצא להם מפירושים המקובלים וגם עליהם להבין וללמד דעת את העם, ולעשות משמרת לתורה ולגדור גדר לפי ראות עיניהם. אמנם אנשי כנסת הגדולה הם היו בעלי החכמה אשר העמידו אלה הדינים, אשר הוציאו חופרים מפירושיהם, להיות לחקים קבועים וקיימים בישראל בפועל. ועל פי זה יהיה ערך הסופרים לעמם אנשי כנסת הגדולה כערך בעלי החכמה מיסדי דת או מבארי דת ישן על פי דרכי החכמה והנסיון אשר אין מעשיהם ומשפטים כי אם הדרישה הלימודית, (טהיאר) לעמם האנשים אשר להם משפט ההקמה והאישור ואשר להם לבדם ניתנה הרשות לאשר ולקיים החקים אשר הורו אלה המיסדים והמבארים, ואשר רק על פיהם יהיו לחקים קבועים בפועל על ידי אישורם וקיומם. ועתה דבר זה יפירוש אור על תכונת הפקידות אשר לסופרים ואשר לאנשי כנסת הגדולה, וכמה נבדלו אלה מאלה במעשיהם ובמשפטיהם. ולבעבור זה לא נמצא לעולם שיאמר תקנת הסופרים, כי לא להם משפט התיקון. כי מושג תיקון יורה על קביעות חק לפעולת אדם וזה לא היה מפקידת הסופרים, ולהפך לא נמצא שיאמר על פעולת אנשי כנסת הגדולה בלשון אחר כי אם "תקנו" כי רק להם משפט ההקמה והתיקון. ואחרי שהדבר כן אין ספק כלל שאנשי כנסת הגדולה מהיותם ראשי האומה וראי שמהם יצאה המדה אשר ישמרו הסופרים בפעולתם וצוו עליהם איזו היא המטרה אשר תהיה נגד עיניהם בדרישתם. זאת המדה נתקיימה לנו במשנה (אבות פ"א מ"ב) הוו מתונים בדין, והעמידו תלמידים הרבה, ועשו סניג לתורה. מתכנית אלה המאמרים נכיר כי אינם נועדים להמון העם, כי לא לעם המשפט והדין ולא הם נקראו להעמיד תלמידים ולא להם לעשות סניג לתורה. אבל הרברים האלה הכינו וכווננו אנשי כנסת הגדולה אל המבינים שהם הסופרים להיות להם לקו ולמדה אשר ישמרו על פקידתם. והם באמת כלל כל היסודות העיקריים אל השנת המטרה אשר שמו הסופרים נגד פניהם.

הנה שמענו תלונות שונות אשר רבים מלינים על פעולות עזרא אשר לא נשא נפשו אל המחשבות הנשגבות של הנביאים הראשונים בבחינת היסודות הגדולים והמושללים מדת הישראלית ושם ראשית סממנו ליסוד ולכוון חקם מעשיים, אבל אם נתכוון על מצב העם בזמן ההוא ועל מדרגת השכלתו נמצא כי התלונות האלה אך לשקר. המון העם אשר עמדו בשפל מדרגת ההשכלה לא הכינו לכבם עוד להתנשא אל המחשבה הרמה אשר היא תכלית התורה והדת. אך עזרא הכיר בחכמתו, כי הסבה הראשית למצבם הדתי הרע ואשר לא יכלו להתנשא מעמדתם השפלה, היתה חסרון ידיעתם את התורה. וירא כי ראשית חובתו היא להמנות החסרון הזה. ולא היה לו חפץ אחר כי אם להסיף תורה בישראל למען ידעו משפט חקיה וישינו אמיתותיה. וגם חפצו הצליח בידו אך לא בפעם אחת כי אם מעט מעט ולמן היום אשר החל ללמד בישראל חק ומשפט, גם רוח אחרת היתה בעם ואור חדש ננה עליהם. והאור הזה היה הולך ואור דורות רבים. אז בהשתנות העתים השתנו גם הלימודים וילכו דרכים אשר לא שערום בימי עזרא כאשר יגלה ויראה לעינינו בפרקים הבאים

### פרק שביעי.

פעולת הסופרים בבחינת הלשון העברית.

חבל המקשר אישי כל אומה ואומה להיות לב אחד ורוח אחד היה מאז — הדת והלשון. אף לבעבור זה ראינו בכל עת, אם רפה מעט קשר החברה והאחדות באומה מן האומות והתעוררו הטובים שבה ראשיה, חכמיה ונכונה לחזק הקשר הנרפה אז ראשונה נתנו עיניהם אל הדת והשתדלו לחדש נעורי דתיהם. ושנית שמו עיניהם אל הלשון. גם עולי הגולה השכילו על זאת, ועל כן היתה ראשית מעשיהם לחזק הדת והתורה אשר היו מורשה להם מאבותיהם, וגם ללשונם שמו לב היא העברית אשר היתה לשון אבותם מעולם. כל ימי שבתם בארצם ולא הורקו מכלי אל כלי היתה העברית לשונם אשר דברו בה. לשון הארמית לא ידעו ולא שמעו (ירמיה ה' ט"ו). רק יחידים בהם וביחוד האנשים אשר היו קרובים לממשלה הם לבדם שמעו את לשון הארמית (ישעיה ל"ו י"א). אמנם מעט שהתערבו בהם מגויי אשור אשר הוישיב מלך אשור בערי ישראל ואת ישראל הגלה אשורה ואחרי זה בגלות ישראל מטל אדמתו ומספר רב גלו בבבל, מאז למדו את לשון העם אשר הוכרחו לחיות בקרבם ולשבת בארצם. כשובם מן הגולה התאונן נחמיה על המהפכה אשר היתה בארץ ישראל בבחינת אבדן הלשון. יען כי מצא כי קם דור חדש בארץ הקדושה אשר לא ידע את לשון אבותם ולא היה מכיר לדבר עוד יהודית (נחמיה י"ג, כ"ד). אבל תלונת נחמיה הזאת היא לעדה, כי ידיעת לשון העברית לא מתה עד לכלה מקרב העם אחרי שלא היתה תלונתו על כלל יושבי הארץ כי אם על יחידים שבה, והם בני התערובת אשר נולדו מאבות יהודים אשר נשאו להם נשים נכריות, וכן נראה מזה כי עולי הגולה היו מכירים לשון העברית במקדם כי לולא זאת הלא גם עליהם היה לו להתרעם כמו על יושבי הארץ. ואיך יעלה על דעתנו לאמר ששכחוה כלם במשך שנות גלותם בראותו הנבואות הנשגבות אשר התנבאו בגולה והזמירות והשירים אשר שוררו בעת ההיא, והספרים אשר חוברו בספורי דברי הימים וענינים אחרים, הלא כל אלה היו מיועדים להורות את העם וללמדם דעת וכלם הנם כתובים בלשון עברית. ואיך לא נאמר ונחליט כי הבינו את הלשון העברית היטב? אבל האמת בדבר הזה הוא כי דברו בשתי הלשונות בעברית ובארמית, ואמנם כאשר ראינו היה הדור החדש אשר בארץ ישראל מועל מעל בלשון העברית ואולי גם הצעירים אשר



נולדו ונדרלו בגולה ולא למדו לשון וספר, אולי גם להם לא היתה לשון הארמית מוכנת יותר. ואף לסבה הזאת היה בימי עזרא לחק בישראל לתרגם את התורה בלשון ארמית. ולולא שהכנת הארמית עֲצָמָה מהכנת העברית בקרב המון העם לא היה מקום לתיקון הזה. אך מכל למודיהם אשו הורו בלשון ארמית לא נשאר לנו מאומה אשר נוכל לאמר עליו כברור כי הוא מן הזמן ההוא מלבד אחת — בדרך השערה — יש ליחס לסופרים הראשונים ככתבם וכלשונם. והיא במשנה אשר מסרה לנו עדות שהעיד אחד מן החכמים שחי בתחלת ימי המקבים. על איל קמצא דכן. על משקה בי מדבחיא דאינון דכין ועל דיקרב במיתא מסתאב (עדיות פ"ח ט"ד). והנה זה החכם העיד על הדברים וזה מורה כי מדבר מקבלה קרמוניה. והמאמרים אשר העיד עליהם הם בלשון ארמית אשר לא נמצא דוגמתם במשנה ועל כן בצדק נוכל לשער כי זה משויר פירושי הסופרים אשר למדו את העם בתרגום לשון הארמית. ואולם אם גם רפה כח לשון העברית עוד לא נשבר. ודבר ברור היא כי למן העת אשר שבו מארץ גלותם חשבו לחק הרפיון הזה. וכאשר השתדלו להרים התורה ולהחזיקה מהיותה האמצעי האמיתי להחזיק ולחדר חברתם הלאומית אף כן השתדלו להרים קרן הלשון מהיות גם היא אמצעי להשיג התכלית הזאת. הן מתוך כל הפעולות אשר עשו ראשי עולי הגולה למוכת אומתם הלא יראה לעינינו חשקם להשיב את כל הנשכח לאיתנו. ועל כן לא נפון כי לא נוסלה הלשון מכל שאר הדברים הנשכחים. ואין בזה הפלגה אם נאמר שכבחינה אחת יש ללשון עוד מעלה יתרה לענין זה. כי הלשון היא האמצעי לאחדות האומה מפני ששווי הלשון מוליד נטיות הלבבות אחד אל אחד אצל כל המדברים בה. ומלבד זה היה לה מעלה מצד מה שהיא מקור טהור לחכמת תורה אשר ממנה יוצאות חיים להחיות את רוח החכמה והדעת ויראת ה' בקרב האומה. יען כי היא הלשון אשר בה נכתבו כתבי קדשיהם. אין ספק שתשוקתם להרים את הלשון כבר היתה לפעולת אדם מיד אחרי עלותם מן הגולה. כי אנו רואים איך מרוב שיחו וכעסו ידבר נחמיה משפטים עם עמו על אשר צעירותם בלעני שפה ובלשון אחרת ידברו ואינם מכירים לדבר יהודית. ועל כן מתלוננו הזאת על חסרון ידיעת הלשון אשר נבר כס, הלא נוכל לשפוט בצדק כי לא נח ולא שקט עד אשר עשה השתדלות לתקן המעוות ולהיטב דבר הלשון ולהחזירו לישנו. מופת גדול על השתדלותם הזאת יתן לנו תקון התפלות והברכות והתהלות אשר נתקנו במשך זמן הדורות הראשונים של הסופרים. הן אמנם לא יעלה על דעתנו להחליט כי כל התפלות והברכות שנתייחסו לדורות הראשונים שהם באמת פועל יום ותיקונייהם כי כל משכיל על דבר בבקרת נאמנה ומיושרת לא יוכל להסכים על זה בדרך כלל אבל לא יוכחש גם כן כי קצת מן התפלות והברכות הן ילדי הדורות הראשונים. והנה אלה התפלות והברכות כלן נתחברו בלשון עברית. ועל כן אנו רואים מזה שני דברים. האחד: שזאת הלשון היתה מוכנת בעם. ועוד זה, כי השתדלו להחזיקה ולהרימה. כי אילו לא היה כן איך עלה על דעתם ליסד התפלות והברכות בלשון אשר לא היתה מוכנת להם, ואשר לא היה ברצונם להחזיקה ולקיימה? ועתה ברור הוא שלא היתה הלשון העברית כי אם רפויה בידם ואף הרפיון הזה לא היה כי אם אצל המון העם אבל אצל החכמים לא רפתה רק החזיקו בה תמיד והשתדלו להרים קרנה. ומפני זה לא יפלא כי כל דברי התורה שבעל פה אשר בכללם מאמרים רבים מן הסופרים, כלם הגיעו אלינו בלשון העברית. אך לשון הארמית אשר התודעה להם במשך ימי הגלות פעלה תעצומה גדולה על לשון העברית עד אשר הולירה והצמיחה תכונות שונות וחדשות על ארמית

לשון העברית. וכבר נכרו התכונות האלה בכל ספרי המועד הזה ולפניו ולאחריו. כן באלה הכתובים במליצה פשוטית (פראזא) כמו באלה הכתובים במליצה השירית. אמנם הוא דבר המובן מעצמו כי לענין הזה נבדלה המליצה הפשוטית מן המליצה השירית, בהיות שתכונות לשון השיר היא לדבר במליצה צחה ונבחרת, על כן ישתמר המשורר מאד מכל זריות המשחיתות את היופי ומכל תכונה נכריה אשר הדביק המון העם בלשון. ועל כן השחתת העברית על ידי עצמת הארמית לא הזיקה למליצה השירית כל כך, ואם גם שיש במזמורים ושירים אשר הם ילדי הזמן הזה אחת הנה ואחת הנה אשר אותות הארמית נכרו בהם, בכל זאת בהיותם רק מעטים וקלים, עוד רוח העברי הישן מרחף על פני כל השירים האלה ורושמי זמנם אשר דבקו בהם לא החסירו את יפים ויוממות מליצתם; לא כן הוא במליצה הפשוטית. יען כי בה יודיע ומרשים הכותב רעיוניו, בלשון ההמוני אשר רגיל לדבר בו, לכן לא ימלט מן הזריות אשר נולדו בלשון במשך הזמנים ולפעמים יבחר בהם בכונה, מפני שבלשון ההמוני יפרש וידקדק יותר את כונתו להמון העם אשר הורגל על הלשון ההמוני, ואף לזאת כשתה מאד הלשון בספרים מן הזמן הזה הכתובים במליצה פשוטית, כמו קהלת, דבר הימים. דניאל, עזרא, נחמיה ומגלת אסתר. אשר על כלם כבדה תכונות לשון הארמית. ועתה על כל פנים אנו רואים שבכל ספרי הזמן הזה בין הספרים אשר הם כתובים במליצה הפשוטית ובין הכתובים במליצה השירית כלם עצמה עליהם תכונות לשון הארמית. וכן בברכות ובתפלות אשר יסודתן בזמן ההוא, גם כן נראה בבירור כי הלשון אשר נתחברו בה לא היתה עוד על טהרת לשון העברית הישנה. עוד יותר נמצא שנוי תכונות הלשון כמאמריהם בעניני תורה וחקים אשר דברו אל העם ואל תלמידיהם. לסבת השנוי הגדול הזה נתנו כבר בעלי התלמוד ללשון אשר נאמרו או נכתבו בה דברים בעניני תורה שם מיוחד וקראוה: לשון חכמים. והיא הלשון אשר נקראת אצלנו: לשון עברית החדשה. לא בעבור זה נקראנה חדשה יען כי היא תשתמש במילין אשר לא נמצא זכר למו במקראי קדש; כי אין חסרון זכרונם במקראי הקדש ראייה על חסרון מציאותם. אבל נקראנה חדשה, על אשר נראה בה רושמים אשר הם אותות נאמנים כי החליפה את תכונתה יען כי עצמה עליה תכונות הארמית. ובזמן מאוחר החליפה תכונתה עוד יותר מפני שגם תכונות לשונות אחרות, וביהוד היונית והרומית באו אל קרבה ושנו גם הן את תכונתה. ואמנם אם נתבונן בדבר היטב נמצא כי הוכרחו לזה. ולא דבר חדש הוא תחת השמש, הלא בכל עת היה ההכרח אבי כל המצאה חדשה. גם הדורות האלה הלחיצם ההכרח להרחיב הלשון, וזאת ההרחבה שנתה את תכונתה. כי העתות השתנו וכמהן גם הידיעות. דעות חדשות ומושגים חדשים התפשטו בקרבם והוכרחו להמציא אומר ודברים לתת להם תארים על ידי הדבור, כי לא הספיק העברי הישן והשתמשו בארמית וסורית על תכונות העברית עד אשר מצאה ידם לדבר דבר על כל ענין ומושג חדש. אין פה המקום לחקור על התכונות הפרטיות אשר היו ללשון העברית בזמן ההוא רק דרך כלל נאמר כי לא התרשלו מלהחזיק את לשונם ואם גם נשתנה תכונתה במקצת אין זה ראייה על הליכתה אחורנית. <sup>(1)</sup>

(1) ראה ספרי משפט לשון המשנה וזימן תרכ"ז שם דרשתי באורך בחקי לשון המשנה ושם הבאתי כל המחברים בזמננו ולפניו אשר כתבו חקירותיהם בדקדוק זה הלשון. ועל דבר ירידת הלשון העברית הישנה והשחתת יסודה בגולה ע"י בספרי המבואות לכ"ק וביתוד בספר קורות כ"ק לגיונים צד 28 והלאה, ודי וויטמי בחקירותיו לחכמת המבוא צד 67. והארטמאן במבואו לספר קהלת והיוורניק במבואו למירושו לספר דניאל.

פעולה גדולה בנוגע ללשון מקרא הקדש נתיחסה אל הדורות הראשונים של הסופרים. והיא: מה שתקנו הכתב והלשון. בבחינת הכתב מסופר לנו כי עזרא שנה את הכתב אשר בו היתה התורה נכתבת בעצם וראשונה. כי כתיבתה בעצם וראשונה היתה בכתב עברי ובא עזרא וכתבה בכתב אשורי (סנהדרין כא:). סיפור הדברים האלה נוסד על קבלה ישנה ומוחזקת בכל הדורות. ואין לנו סבה מנחת להמיל ספק בקבלה הזאת. החכמים בתלמוד תכחו על הדבר בצדדים שונים אבל לא המילו בו ספק כי היה המעשה מאומת אצלם. ואמנם בקשו למצוא לו סמך על הרשיון לשנות הכתב. ועל זה יוסיף אחד מן החכמים (ר' אליעזר בן יעקב) לספר, שאחד מן הנביאים אשר עלו עמם מן הגולה העיד להם שתכתב התורה אשורית (זכחים ס"ג:). וזה כהתנצלות מספורות על מה שערב עזרא את לבו לשנות הכתב, ותלה הדבר בכח הנבואה של הנביאים אשר עלו עמם שעל פיהם עשה עזרא מה שעשה. וחכמים אחרים השתדלו להמציא התנצלות אחרת על ידי שהוכיחו את הרשיון — ע"פ דרכי מדרשם — מן הכתוב. (סנהדרין כ"ב.) והנה ידענו מאד כי אלה ההתנצלות רעועות, אבל עיקר הדבר ברור הוא כי היא קבלה ישנה כי עזרא שנה את הכתב מעברי לאשורי. ומאז והלאה היו כותבים א' התורה בכתב אשורי ואת העברי הניחו להדיוטות. וזה מרצותם לתת לכתבי הקדש קדושה יתרה על כן תקנו שיהיה לה כתב מיוחד, ולכל שימוש הדיוטי היה להם הכתב העברי הישן. ואמנם הניחוחו גם להדיוטים. הכותים אשר קראו בשם הכנוי הדיוטים. כיתות הכותים היא כתובה בכתב עברי עד היום הזה. ועל כן נמצא כי הכתב אשר היה על המטבעות אשר מכעו החשמונאים לא היה כתב אשורי כי לכל דבר הדיוטי לא השתמשו בו. אבל הכתב על המטבעות ההם היה עברי ואם נסתכל בו היטב נמצא כי הוא דומה ממש לכתב הכותים ואמנם סבת הדבר איש שנה עזרא וסיעתו את הכתב מעברי לאשורי, היה משני פנים. בראשונה, היתה הסבה מונחת בשינוי הזמנים. כי כמו שלמדו במשך ימי הגלות את הלשון אשר דברו בו העמים אשר חיו בקרבם כן בלי ספק למדו גם כן את כתבם. כאשר מפורש יוצא מדברי התלמוד שכתב אשורי עלה עמם מאשור (סנהדרין כא: ירושלמי מגלה פ"א ה"א) אבל עוד היה להם סבה אחרת בזה והיא, כדי להרחיב הפירוד בין היהודים ובין השומרונים שהם הכותים. ועשה רושם ניכר להכדיל בין תורת היהודים לתורת השומרונים (1). כי הכותים לעצמם כתבו תורתם בכתב עברי אף שהאשורית היה כתב ארצם. כי העתקת תורתם היתה מומן ק וס מזה טרם שינה עזרא את הכתב. ועל כן החזיקו הכתב אשר בו קבלו העתקת התורה, ובצדק שערו בעלי התלמוד, שהניחו הכתב העברי לכותים. ובלי ספק שכונתם שהניחו להם זה הכתב כהעתקת תורתם. ודבר גדול עשה עזרא בזה הגם לשמירת הנוסחא הנכונה והאמיתית. כי בקל יקרה מקרה שהיהודים יעתיקו מספר תורת השומרונים ומי יערוב ערכה בעדם שלא יזייפו אי ישבשו הנוסחאות כאשר באמת במשך הזמן היו מו"פים את התורה בהרבה מקומות, על כן היטב איש עשה עזרא לשנות את הכתב והוא היה למסך מכדיל בין היהודים והכותים והיה להם למשמרת לשמרם מכל תקלה.

אולם לא לבד בבחינת הכתב כי אם גם בבחינת הלשון עשו הסופרים תיקונים לישר הנוסחאות בתורה. והתיקונים האלה נקראים תיקוני סופרים. תיקונים פרטיים באיזה מקום ומה הוא שתקנו על זה לא הגיע אלינו דבר ברור, וכבר היו הקדמונים ממששים באפלה בדבר ומה שהראו שמונה עשר מקומות

(1) ע"י מאור עינים פנ"ו ופנ"ח, ובספר כרמי שומרון להרד"ק רפאל קיזיהיים ע"ד 33, ועוד בס"ע פ"ט.



במקרא אשר לפי דעתם תקנו הסופרים (מכילתא ותנחומא בשלח כ"ד פט"ט ויקרא רבה פ"א ובכ"ט) אין זה אלא השערה קלה וברוב המקומות אשר חשבו שהיה ראוי לשון אחר נמצא כי הנכון לפי פשוטו של מקרא כמו שהוא לפנינו במקרא ואינו תקן ישתקנו הסופרים (ראב"ע במדבר י"א ט"ו). אבל עיקר הדבר ברור הוא כי הסופרים עשו תיקונים במקרא והם נקראו תיקוני סופרים. וגם נמצאו בכל ספרי תורה שיבדינו רמזי תיקונים על ידי נקודות ממעל למקצת מלות שבתורה. ואלה הנקודות נתיחסו לעזרא. ובעלי האגדה אמרו עליהן כי היו מקצת מלות בתורה מסופקות אצלו ולא רצה לשלוח יד בנוסחאות שלפניו והניחן כמו שהן ונקד עליהן לתת רמז לספק (אבות דר' נתן פל"ד במ"ד פ"ג). ואמת הוא כי אלה הנקודות הן ישנות מאד, כי מצאנו שגדולי החכמים אשר חיו במאה הראשונה אחר החרבן היו דורשים מדרשיהם על הנקודות האלה וזה ראיה כי היו מוחזקות אצלם שהן קדומות מאד. מכל זה אנו רואים על כל פנים כי מאז ומקדם נתפשטה הדעה בעם כי הסופרים עשו תיקונים בתורה. ועוד אחרת שבמקום שהיה לפניהם נוסחא מסופקת עשו רושמים והם הנקודות לרמז על הספק. ועל כן בהכרח שהאמינו כי בזמן הסופרים כשהשתדלו להחזיר התורה לישינה מצאו נוסחאות מקצתן משובשות ומקצתן מסופקות. ולא יפלא זאת כענינו אשר חשבו החכמים הקדמונים שנישתבשו הספרים במשך הזמנים, עם שהיתה התורה ערוכה ושמורה במקדש ה', כי ידענו גורל ספר התורה בימי יאשיה בן אמון המלך, ושמענו את תלונת הנביא ירמיה נגד חכמי דורו כאמרו איך תאמרו חכמים אנחנו ותורת אלהינו עמנו אכן הנה לשקר עשה עט שקר סופרים, וגם הוגד לנו כי עוד אחרי זמן הסופרים שאז בודאי נשתמרו הספרים שמירה מעולה, בכל זאת מצאו בעזרה ספרים בנוסחאות שונות, עד שהם עצמם היו בספק איזוהי הישרה או המקולקלת ולא הכריעו מן הקבלה, אלא מפני שמצאו הנוסחא האחת בשני ספרים על כן קיימה והשנית מצאו רק בספר אחד ובמלואה (סופרים פ"ו), וגם בהרבה נוסחאות שבספרינו אין הסכמה עליהן מחכמי התלמוד בראותנו שאלת החכמים היה להם נוסחאות ודרשו על פיהן והן בחלוק מהמסורה; ואיך נפליא מעתה על הדבר אם יחשבו החכמים כי בזמן הסופרים, אשר לפניו היה זמן שכחת התורה וביטולה, שגם הביטול הזה שיבוש הספרים עד שהוכרחו הסופרים לתקן תיקונים ולהחזיר את הדבר לישינו? אבל מה שהיו אלה תיקוני הסופרים מזה לא הגיע אלינו דבר ברור. רק בדרך השערה אפשר לעמוד בסוד הקבלה הזאת. וראוי לנו לתת לב על שני דברים המובאים בתלמוד. והם: מקרא סופרים, עמור סופרים ענין אלה הדברים יפרשו בעלי התלמוד בדרך זו ובאופן אשר נראה מתוכו כי היה נעלם מהם ענינם והיו ממששים באפלה. הדבור מקרא סופרים הובן אצלם על יושר קריאת המלות. והקריאה הזאת מסרו לנו הראשונים שנקראו סופרים (גדרים ל"ז: בר"ן) אבל לא המציאו קריאה חדשה אבל הורו להם אופן הקריאה המיושרת כמו שהיתה בדורות הראשונים עד למשה מסיני. (שם). והוכרחו להוראה זו מפני שזמנם היה זמן שפלות הלשון עד שרבים לא ידעו קרוא ספר וגם אצל היודעים וראי שנישתבשה קריאת המלות ועל כן היתה ראשית פעולתם לבער הקוצים האלה מן הלשון ולתקן הקריאה, לא כאשר ברו מלבם אלא קריאה כמו שהיתה בדורות הקדמונים. אבל דבר אשר הוא קל הערך כמו זה הוא מוכן מעצמו וזכרונו אך למותר, ולא נאמין כי קיימו לנו בדבור מפורש כזה דבר אשר הוא מוכן מעצמו ואף אם לא יתקיים לנו בקבלה, לא ימצא אדם משכיל אשר יטיל בו ספק, בראותנו נגד זה שכמה דברים גדולים ויקרי הערך העלימו ממנו ולא דברו מהם מאומה קדמוני הקדמונים. ועל כן הדבור

מקרא סופרים בהכרח שיוכח על ענין אחר (1). יותר סתום הוא הדבור עטור סופרים. מה הוא זה העטור ומה ענינו ומהותו? האם נכון כזה שלפעמים נכתבו מלות יתרות ליפות את הלשון ונקרא עטור לפי שמעט על ידי זה הלשון, או נאמר להפך שענין לשון עטור הוא הסרה ויהיה ענינו שהוסרו לפעמים מן המלות אותיות הראיות להנתן בהן (פי' א' מהר"ן והב' מהרא"ש)? אמנם בין אם נאמר כה או כה אין אפשר שמלת סופרים מכוונת על המכונים הקדמונים. כי אלו מכוונת להם והם הוסיפו מלות לתפארת הלשון או חסרו אותיות הראויות להיות לא יצדק לאמר שלא שינו דבר אלא כן היו מקובלים, הלא מיוחס העטור לסופרים? ועל כן בהכרח שעטור סופרים אינו מכוון על הסופרים המיוחדים שהם המכונים כימי עזרא ולאחריו כי אם מכוון על העטור לתפארת הלשון, הנהוג אצל הכותבים בכלל. אבל גם זה רחוק מאוד מן האמת ולא נוכל להאמין משני צדדים. האחד: כי מתואר הדבור מכורר שכתוב על הסופרים המיוחדים ולא נמצא דבור סופרים לכונה אחרת. והשני: לאיזה ענין צריך להזכיר שכל המליצות שהם לתפארת הלשון או מה שהוסר לסבת דקדוקו שהכל יצא מעט כותב התורה וכי מי הטיל ספק בזה? יש מן החכמים שאחר התלמוד כבר הרגישו בזה כי מלות סופרים בדבור עטור סופרים אין לה כונה אחרת כי אם על הסופרים המיוחדים. ואמרו מפורש כי בזמן שלפני הסיפורים היו המון העם משבשים איזה מלות בהוספת איזה אות בקריאתם ובאו הסופרים והסירו את האות וצונו לקרות בלא האות אבל לא עשו כן מדעת עצמם כי אם שכן היתה קבלה בידם (ערוך עמר). אבל לא הוגד לנו איך מצאו הדברים כתוב בתורה? אם הם כתוב בלא האות אשר הוסיפו המשבשים בקריאתם אך היה כתוב כנוסחא המיושרת בהסכם עם קריאת הסופרים, והיו הסופרים מלמדים את העם לקרוא כהוגן וככתוב מפורש, מה זה פעולה מיוחדת שפרשו ויחסו לסופרים, והלא היא גם כן בכלל מקרא סופרים? סוף דבר שני הדבורים האלה סתומים וחתומים וכל מה שנאמר עליהם בתלמוד אינו מועיל לנו להעביר החושך מעליהם.

אך זה לא נוכל להכחיש בשום ענין כי הדבורים תיקוני סופרים, מקרא סופרים, עטור סופרים הם דבורים ישנים מאד, ומודיעים לנו הפעולות השונות אשר פעלו הסופרים. על פעולת התיקונים קשה מאד לאמר דבר ברור מפני שלפנינו כבר מתוקן השיבוש ולא נוכל לדעת באיזה מקום שהיה השיבוש ואשר מצאנו שבעלי התלמוד במדרשים סופרים ומונים כל הנקומות אשר תקנו הסופרים הנה כבר ראינו שאין לדבריהם כי אם ערך אנדה. ואמנם זה אמת כי עשו הסופרים תיקונים שונים למחר הנוסחאות משיבושים אשר עלו עליהן במשך הזמן. ואמנם קרוב הדבר מאד כי תיקוני סופרים הוא כלל הכולל כל מיני תיקונים בטקראי קדש, ופרטיהם הם מקרא סופרים ועטור סופרים כי ענין מקרא סופרים אינו דבר אחר כי אם מין מן

(1) עיי' בפריש"י לנדרים במקום הנזכר שאינו ספרש דבר על מלת סופרים ונראה שהוא פי' מלת סופרים על קריאת המורים בכלל והיא הקריאה הנהוגה והרגילה. וכן לא פי' על עטור סופרים מה הוא מכוון בכלל סופרים ואולי הבין ג"כ על הדרך שכתבנו בפרש"י ולא על הסופרים המיוחדים גם הרא"ש לא פי' כלום על מלת סופרים וכן בתוס' לא פי'. אבל כבר הראיתי בפרש"י שאין ספק בזה שהכונה בבידור על הסופרים הקדמונים. וכן הבין הר"ן בפירושו על מקרא סופרים וכפירוש הערוך על עטור סופרים. והמתבונן בדברי ר' יצחק שם בגמרא ימצא בקדש שלא היה הוא ממצא הדבורים האלה אמנם היו ישנים מאד והוא מפרשם. וזה ממנועתם להחליט שנשתבשו הסופרים בשום זמן השתדלו לפרש אלה הדבורים לצדדים שונים בדרך מדרש אנדי. ולזה פי' שהכל הוא הלכה למשה מסיני. אבל להכליל אשר הוא לפנינו אין בכח פירושים כאלה להוציאנו מן הטבוכה מפני הסתירות אשר יש בהם, וגם בעבור זה כי אין זה יסוד אשר בהקירות בקדמוניות נוכל לבנות עליו.

התיקונים אשר עשו בהוסיפם מלות ליתרון הבנה אבל לא הוסיפו אותן בכתב כי אם בקריאה ועל כן קראו לתיקונים כאלה מקרא סופרים. וכמו כן עמור סופרים הוא מין מן התיקונים אשר עשו על ידי שהסירו מלות הכתובות אבל לא מחקן מן הכתב אלא הסירו אותן במחשבה וצויו לקראתן באפן אחר ממה שכתוב לפנינו. ההשערה הזאת תמצא קיומה אם נתבונן היטב במאמר הישן ההוא המדבר מאלה הדבורים. הנה אם רבי יצחק אומר: מקרא סופרים ועמור סופרים וקריין ולא כתיבין וכתיבין ולא קריין הלכה למשה מסיני הלא משיעור הדברים האלה יבין כל משכיל כי הדבורים: מקרא סופרים עמור סופרים קריין ולא כתיבין, כתיבין ולא קריין לא המציא האומר אבל היו דבורים ישנים ידועים ומפורסמים שהם כנויים לפעולות הסופרים ולא הוסיף המדבר כי אם לפרשם לפי דעתו אבל כבר ראינו כי פירושו אין לו יסוד ושורש. אבל אין הדבורים צריכים פירוש רק אם יובנו באפן שהם ארבעה מינים מן התיקונים שתקנו הסופרים, אמנם קרוב לאמת הוא שאינו כן. אלא שאין לנו בזה כי אם שני מיני תיקונים עם פירושיהם. והם מקרא סופרים ועמור סופרים, ופירושו של מקרא סופרים הוא קריין ולא כתיבין, ופירושו של עמור סופרים הוא כתיבין ולא קריין, אך לא תקנו רק בקריאה ולא בכתיבה, יען כי גם לפי הכתוב לא יחסר מובן הענין רק שעל ידי תיקונים פעלו שיש למאמר מובן יותר ברור ותיקונים הוא כרמית פירוש למקרא. ואם יחסו בעלי התלמוד את כל התיקונים האלה, להלכה למשה מסיני, לא ידענו כונתם בזה; אבל זה ידענו כי אין אפשר לאמר שמסר כותב התורה הדברים כמו שכתובים לפנינו וצויו שלא יקראו כמו שכתובים רק באופן אחר, כי זה דבר שאין השכל הישר סובלו. ואף נאמר כי משה כתב מלה בתורה אשר לא ידענו שחרת במאמר, ויצונו שיקרא באופן הנאות ילמה לא כתב מיד כהונן? ואף אילו נוכל להפסיק דעתנו, אם נאמר שהיתה לו כונה נסתרת אשר נעלמה ממנו מה נאמר על הכתיבין ולא קריין ועל הקריין ולא כתיבין בשאר כתבי הקדש הגם באלה נאמר שיש בהם סוד וכונה נסתרת? ואף אם נרצה להודות גם לדבר הזה ולאמר שגם לנביאים שכתבו דבריהם על ספר היתה להם כונה כמוסה לשנות את הכתוב מן הקריאה הנאותה, איך נמצא פתחון פה באלה הכתובים אשר, לפי דעת חכמי התלמוד, לא כתבו מחבירהם על ספר רק אחרים כתבום על פי מה שקבלום, הלא אלה בהכרח קבלו הנוסחא כפי מה שראוי לקראתה כי כן שמעו ולמה בכל זאת נמצא בספרים האלה רוב אלה השנוים? על כן נראה ברור כי התיקונים האלה מתחת ידי הסופרים יצאו והם עשום ויכונום לתועלת ההבנה הברורה בכתבי קדש. מין שלישי מתיקונים עשו הסופרים, שתקנו לפעמים הכתוב וצויו שתקרא איזה מלה באופן אחר ממה שנמצאנה כתיבה מרצותם לדבר בלשון נקיה. (1) ומזה הטעם הוא גם כן שנוי הקריאה של איזה מלה אשר אם תקרא בכתבה יוכל הקורא למעות באמונת ההגשמה. וביחוד נמצא ככה אם ידבר הכתוב מראית האדם את האלהים כמו שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני האדון ה' ורבים ככה, אשר בלי ספק היה כתוב ונקרא בעצם וראשונה יראה אבל לא יקרא כמו שנקוד בספרינו. כי אלו כן אין ראוי שיאמר את פני אלהים כי אם אל פני אלהים ועל כן קרוב מאד כי הסופרים שנו הקריאה למען הרחק אמונת ההגשמה (2). אמנם בכל אלה מיני התיקונים לא היתה הסבה מפני שנשתבשו

(1) מזה תשגלה שקראו תשכבה. שניהם וקריין מימי רגליהם. חריהם וקריין צואתם נחריהם וקריין מוצאות מגולה (כה:). ובמס' סופרים פ"ט וכל זה לדבר בלשון נקיה.

(2) בכל מקום שנמצא ראה בנפיל אינו כי אם בהם שאליו בחרו עם אל, על או ל



חספרים אלא שגם הם חשבו כי הנוסחא הכתובה היא הנוסחא אשר היתח בעצם וראשונה רק הם שנו קריאתה לאחת מן הסבות שאמרנו. אבל בלי ספק מצאו גם כן נוסחאות אשר לפי דעתם היו משובשות ובכל זאת לא שינו כתיבתם כי אם שינו קריאתה וזה במקום שהמלה המשובשת היתה אפשר להתפרש בלא שום תיקון, רק יען שלפי דעתם המלה מתפרשת לפי תקנים באופן יותר מרוב וברור על כן לא נמנעו מלתקנו; אפס לא תקנוה בכתוב רק תקנו קריאתה ומה הענין יש הרבה מן הכתיבין ולא קרין אשר נמצאם בנקרא (1) אבל לא כל הכתיבין ולא קרין נהיו מהשתבשות הנוסחאות אשר לפני זמן הסופרים כי הרבה מהם נולדו בזמן שלאחר הסופרים עד זמן מאוחר מאד ואך באשמת המעתיקים. כי על כן נמצא חלופי נוסחאות שונות אשר היו לבעלי התלמוד והמדרשים נגד המסורה. ובתרגומים נמצא שלפעמים תרגמו לפי הכתיב אך לרוב תרגמו על פי הקרי וזה אות כי הרבה חלופי הנוסחאות מאוחרים לתרגומים הקדמונים. ומי יודע אם לא חלק מהתיקונים שבמסורה שנתקנו על ידי חלוף הקריאה, אם לא היה שרשם בתרגומים הקדמונים בלומר שעל פיהם תקנו בעלי המסורה הקריאה בחלוף מן הכתיב. והנה אנו רואים כי רוב מיני התיקונים אשר יחסנו לסופרים יש להם תכונת פירוש ונוכל לשפוט מענינם במקצת כי דקדוק הדבורים והמלות כבר היה מהות פירושיהם וביאוריהם לכתבי הקדש.

הנה כבר אמרנו כי עוד מין אחר מן התיקונים בכתבי קדש נתיחסו לסופרים. וזה שתקנו לפעמים איזה דבור אשר לפי דעתם אין ראוי שידובר ככה לעומת האלהים ועל כן תקנו באופן שבחרו דבור אחר כדי לתת כבוד לאלהים ורוממו על שמונה עשר מקומות אשר תקנו הסופרים על דרך זה. אבל אמרנו גם כן כי ברוב המקומות האלה אין הכרח לאמר שהם תקנו, אבל שורש הדעה הזאת בלי ספק חזקה היא ומקובלת ולא לבד שאין לנו סבה להכחישה כי אם אנו צריכים לתודות על אמיתתה, יען כי אנו רואים ממקצת מקומות בכתבי הקדש שיר מתקנים שלמה בהם ולא מצאנו זמן כשר יותר למלאכה כזו כי אם זמן הסופרים. והנה לתכלית שאמרנו החליפו לפעמים מלה באחרת (2) או ששנו בנין המלה או מצב חלקי המאמר אשר על ידי זה ניתן למאמר כונה אחרת (3) וכן השמיטו לפעמים מאמרים שלמים לאיזה סבה ותכלית (4). ועתה נראה כי גם

ועל כן בכל מקום שמשתמש בשורש ראה עם את ה' או את אלהים הנוסחא היתה בקל, והם תקנו הקריאה בנפעל מפני הכבוד. ונמצאו מתי אבוא ואראה פני אלהים (תהלים מ"ב) והנפעל בזה הוא ג"כ תקן סופרים. ונמצא יראה אל אלהים (שם פ"ד) ונראה מזה שהמזמור מאוחר שכבר נשתמר המחבר עצמו וכתב יראה בנפעל ובחבור עם היוםם שאליו.

(1) על שורש הקרי והכתיב חקרו מפרשי המקרא רד"ק ודון יצחק אברבנל כתבו בהסכמה עם מה שכתבנו ובעל ההקדמה למקראות גדולות דפוס וויניציא צווח בכרובאי נגדם אבל בכל דבריו אין אנו רואים ראייה ולא משפט צודק בלתי קול, ועי' גם באפודי פ"ז דפוס ווינץ.

(2) כונתנו על מקצת המקומות אשר לפי המכילתא והתנחומא ומדרש רבה הם תיקוני סופרים. כי בקצתם הדיון אתם. ואחר מהם הוא: ש"ב ג' י"ג, בעון אשר ידע כי מקללים להם בניו. עי' אמרו בעלי המדרש שהוא ת"ס ולדעת המפרשים היה כתוב לו במקום להם ואין זה כונת המדרש אלא היה כתוב אלהים והשמיט א' " מפני הכבוד. ואולי במקומות אחרים כשוספר הכתוב מקללה שקלל איש מן האישים את אלהים שיהפך הכתוב לשונו מקללה לברכה כמו בדרך גבות אלהים (מ"א כ"א י"ג) בדרך אלהים ומה (איוב א' ט') ועוד אחרים אולי גם הם מתיקוני סופרים. וקלל במלכו ובאלהיו (ישעיה ח' כ"א) לא תקנו כי מוסב על האלילים לא על אלהי ישראל ובתרגום יונתן וכל המפרשים היהודים; נהמפרשים דהפך מועים.

(3) כונתי על הכתוב: ואברהם עודנו עומד לפני ה' (בראשית י"ח כ"ב) אשר גם בזה צדקו דברי המדרש שזה תיקון סופרים אנשי נכסת הגדולה. כי לפי המשך הפרשה מוכח בבירור שראוי להיות וזה עודנו עומד לפני אברהם אבל תקנו מפני הכבוד בלפי מעלה.

(4) כבר רמזתי למעלה פ"ג בהערה כי בכמה מזמורי תהלים עשו הוספות לצורך זמנם שהשתמשו בהם במקדש. ונראה כי גם תקנו וגרעו. מזמור תהלה לרוד היה לדעתו מן המזמורים

כמה דברים בכתבי קדש אשר נראה מענינים כי הם נספחות ורשומים בסימנים ואותות המראים שהם מאוחרים מזמן חבור הספר אשר נמצאו בו כי גם הם לתיקונים שונים וקצום שחברו נביאים וחכמי דורות הקדמונים והיו מפורשים מגלות מנלות והם קבצום וספחום למקום הראוי, ללמדנו להועיל להבין דברי הספר אשר נספחו אליו. ביתרון הבנה ומפני זה יאות להם השם אשר נקרא עליהם: בעלי אסופות. ואמנם אם גם אין לנו על כל אלה הודעות ברורות אשר מגיעות עד זמן הסופרים כי אם סמכנו על הודעות מאוחרות בכל זאת נראה כי באמת כן היה יען כי מציאות כל התיקונים הנזכרים אין להכחיש, וכל אשר לו עינים יראה כי באמת נמצאו בפועל ואין לנו סבה ליחס אותם לאחרים בלתי לסופרים לבדם כי הם היו האנשים אשר פסידתם לוקק ולכרר את כתבי קרשנו ולהם הרשות נתונה.

## פרק שמיני

מאמרי הסופרים ותקנותיהם.

למן היום אשר התחדש הדת נעוריו כנשר על ידי הסופרים ועזרא בראשם החלו לגדור גדר, ותקנו תקנות לתועלת האומה והדת. אך במשך הזמן פרו ורכו בכל דור ודור התקנות והגזרות לאין תכלית. ויען כי לא היו לפעולת אדם עד אשר הסכימו עליהן רוב חכמי הדור אשר נמנו ונמרו להבין אותן וליסדן, על כן לא נקרא עליהן שם מסד פרטי כי רבים היו המיסדים. ואך נקראו תמיד בשם דברי סופרים. אבל מאד מאד נהיה מתונים בהבנת הדבור הזה כי לפעמים השתמשו בו חכמי התלמוד שלא בדקדוק ואמרו דברי סופרים ואין כונתם על הסופרים הקדמונים (1) אבל יש דברים שונים אשר נאמרו על שם הסופרים והם כבירור מהם. מאמרים אשר נאמרו ביחוד על שם חכמי הדור הזה

אשר השתמשו בו בתפלתם בזמן קדום מאד ועל כן נתנו לו בעלי התלמוד ערך גדול כמו לכל תפלה קדומה. המזמור נוסד על פי א. ב. וחכר בו אות נון ונתנו בתלמוד טעם מפני שיש בו מפתח של ישראל. וטעם זה אינו אלא דרוש אגדי, והעיקר שהיה הכתוב באות נון בלתי נאות לתכליתם והיו לתפלה לכן השמיטוהו. ובמזמור אבדכה ה' בכל עת נראה בבירור כי קשה מאד החבור בין פסוק פני ה' בעושי רע וגו' ובין הפסוק לאחריו צעקו וה' שמע וגו' על מי יכוון באמרו צעקו? ומי הם הצועקים? אבל נראה כי הפסוק האחרון: פודה ה' נפש עבדיו וגו' היה אות הפ' במזמור וכתוב במקום פני ה' בעושי רע שאז יכון לאמר צעקו וה' שמע כלומר עבדיו החוסים בו אבל שלא לסיים בדבר רע חמות רשע רע וגו' סיימו בכחוב פודה ה' והוסיפו פסוק פני ה' אף שאין לו המושך גכון למה שאחריו. ונמצאו עוד דוגמאות אחרות כעין אלה ולא נפלאות היא ולא רחוקה אם נאמר כי זה היה מעשה הסופרים אחרי שהם היו מתקני התפלות היותר קדומות וגם הם עשו תיקונים אחרים בכ"ק. וכבר האריך בפנה הזאת הרב ר"א גייגר בכפרו אורשריפט אבל הפריו על המדה והרועה לעמוד על הדבר ולכנסו בעומקו יעיין שם ולנו לרנל המלאכה אשר לפנינו די כמה שכתבנו.

(1) בירושלמי בברכות פ"א ה"ז מדבר מדברי בית הלל ומכנה אותם דברי סופרים. וכן בבבלי ראש השנה (יג.) קורא לימו מגלת תענית ד"ס וכ"ה בתענית (יז:). ובמס' ידים פ"ג מ"ב אמרו מה שכתבי הקדש מטמאים את הידים הוא מד"ס וכאמת הוא ט"ח דבר עיי"ש בנפישא המושב. ובגדה (פ"ט:) אמרו על טומאת זיבה של נכרים שהוא כד"ס ואין עיקר גזירה זו אלא מוחל. כי זאת הגזירה אתה היא עם הגזירה שזכרה בשבת (פ"ג.) שגזרו שדיי' כזבים לכל רבוייהם שלא יהיה תנוק. ישראל רגיל אצלם במשכב זכר (ע"י נדה לז.) ובפרשי' וא"כ היא היא הגזירה שגזרו על תינוק עכו"ם שיטמא בזיבה מטעם הזה ולדעת התלמוד (שבת יז:) היא מ"ה דבר. ובתורה כהנים פ' שמיני פ"ה איתא ר' יוסי אומר אין טומאה המשקין מן התורה אלא מדי'ס. וכן הוכיח רבי בדבוי ר"י, ור"א אומר אין טומאה למשקין כל עיקר וראיתו מיוסב בן יועזר שהעיד על משקין בי מטבחיא דאיון דכין. ועתה ר"י שאמר יש טומאה למשקין מדי'ס בהכרח שאין כונתו על הסופרים הקדמונים. שהרי בימי יוסי בן יועזר לא היתה הגזירה. וכן תמצא עוד הרבה מענין הזה.

לא הניעו אלינו כי אם אחד. והוא מה שנתנו אנשי כנסת הגדולה קן ומדה  
אין יתנהנו הסופרים בפקידתם כאמרם: הוּו מתונים כדן, והעמידו תלמידים  
הרבה, ועשו סג לתורה (אבות פ"א מ"ב) חכמי המשנה והתלמוד יחסו לחם  
הרבה תקנות. סדר תפלות שמונה עשרה אשר נקרא בשם הכולל תפלה (מגילה  
יז:): הוא לדעתם תקנת אנשי כנסת הגדולה. וזה קבלה אמיתית בצד מה. כי  
אין נדמה במחשבותינו ייסוד עבודת אלהים בבית המקדש כלתי אם נאמר שעשו  
תקנות כענין התפלה. אבל לא נוכל לאמר בבירור כי עצם הנוסחא של תפלת  
י"ח היא היא ישנמסרה לנו מאת אנשי כנה"ג כמו שהיא לפנינו היום (1). אבל  
שורש קבלת התלמוד כי אנשי כנה"ג תקנו תפלות אמת הוא. החלק האחר מן  
התפלות וההודאות היו מזמורים שונים אשר בררו מתוך המזמורים שבספר  
תהלים. כבר בזמן קדום מאד היה המנהג לשורר שירי תהלה והודות לאלהים,  
אבל כלי ספק בררו להם מזמורים הנאותים לזמן ההוא, ועשו כזהם תיקונים  
הוספות או השמטות כפי אשר הצמיחו להם (למעלה פ"ג ופ"ז). גם נמלצו  
תהלות ושירים חדשים לשורר אותם במקלות במקדש. הלל הנהוג אצלנו  
לאמר במועדים הוא מילדי הזמן ההוא. אך לא כלו כי אם מחובר משני חלקים  
החלק האחר מתחיל בהללויה ומסיים בהללויה. והחלק השני מתחיל בהודו ומסיים  
בהודו. החלק הראשון לא חובר קודם הגלות ואולי לאחריו. כן נראה מן  
הציורים אשר יצייר בהם את האלילים (תהלים קמ"ד—ד) שהם קרובים לציורי  
הנביא בנספחות לישעיה. ומן התוכחות נגד האומות עובדי אלילים אשר גם  
המנהג הזה לא נמצא באחד מן הנביאים שקדמו להנביא הנזכר (די ויוטטי בפי'  
לתהלים) ומדבר מן הצרות אשר מצאום בעבור ומן הישועה בהוהו (קמ"ז). והלל  
זה תקנו אנשי כה"ג לאמר במועדים (מ"ג הזמן פ"א). והחלק השני נוסף לאחר  
זמן בימי המקבים כאשר נראה מענין כל המזמור (ק"ח) מתחלתו עד סופו. ואין  
בכולו אף מאמר אחד אשר לא יאות לזמן המקבים. ועל כן ראינו על כל פנים  
כי החלק הראשון חובר בזמן שאנו בו או מעט לפניו וקריאתו תקנו אנשי כנה"ג  
או הסופרים (2). החלק השני מן התפלות אשר נוכל לאמר עליו בבירור שהוא  
מעשה ידי הסופרים, הוא: שלש הברכות הראשונות ושלש האחרונות שבשמונה  
עשרה. גם המנהג הנהוג עד היום לאמר הברכות הראשונות והאחרונות גם  
בשבתות וימים טובים אות הוא כי הן קדומות מאד ונשארו המנהג הקדום בידנו

(1) בביכורים נשנה תרכ"ד י"הוציא לאור הר"ר נפתלי קעללער גמצא מאמר מיוחד מאתי  
עיון תפלה אשר בו דברתי על קדמות י"ח ברכות. וחקירותי שם מכוונות נגד הרב בעל הגיון  
לב אשר יחס רוב התפלות לזמן המקבים ומקצתן לזמן שאחר התרבין ונגד זה אמרתי כי היסודות  
אשר בנה עליהם הם רעיונים יען כי כמו כן נוכל להחזיק קבלת התלמוד שכל התפלות הן תקנת  
אנשי כנה"ג ובעת שהיו ישראל עוד בגלות בבל נתקנו מקצתן כלומר הברכות ההן אשר מענינן  
ניכר כי נתיסרו בעת שחרב הבית וישראל במצב רע. והיתה כונתי להראות מה ראו חכמי  
התלמוד על ככה לאמר שהן קדומות כל כך. אבל אני לעצמי לא עלה על לבי ולא חשבתי  
כי כן דעתי בהחלט. ומפני שלפעמים לא דקדקתי בלשוני במאמר ההוא נתתי יד לקרוא  
לחשוב כי כתבתי דעת עצמי וכבר בקשו ממני דברים וכן שלמים דין והשבון על הדבר הזה.  
ולסבה הזאת ראיתי להעיר פה על זה ולגלות את כונתי האמיתית.

(2) הכתובים אשר מראים על זמן הגלות או לאחריו הם, לא לנו וגוי עד עולם ומגונם הוא  
(קמ"ו, א—י"א) ומן אהבתי עד כל האדם כוונת (קמ"ז, א—י"א). ועל כן אפשר כי אלה כ"ב  
פסוקים הם הוספה מאוחרת שמוזמן הגלות ולאחריו לרבות על הצרות שמצאו אותם ועל הישועה  
אשר נישנו מהן. וכל היסוד היה מחובר סקודם ונתחבר בעצם וראשונה לתג הפסח וזמן תבוא  
היה בימי חזקיה כדעת אחד מהחכמי התלמוד ונרמז גם במקרא (דרי"ב, ל"א) וס' ה' ל' ל' ל'  
ל' יום ביום. וזה הוא הסוד מה שמדליגים ב' ימים האחרונים של פסח על פסוקי ההוספה לזכרון  
המנהג הקדום. והחלק ה' נתחבר בעצם וראשונה להודאה על הישועה בימי המקבים וע"כ  
עיקרו להנכיח וזהו תמצא התשובה לשאלת הגמ' (ערכין י:): למה אין אומרים הלל בפורים.  
יבחנוה אומרים.



(צונץ צד 36) וכן נראה מתפלת הבינו שאף שהרשו החכמים לאמר לפעמים תפלה קצרה זו כשהשעה צריכה לכך בכל זאת לא נתנו רשות לקצר הכרכות הראשונות והאחרונות, ולא הרשו לעשות כן כי אם באמצעות (ברכות כ"ח: וירושלמי תענית פ"ב ה'). וזה מפני שמא ומקדם היו הברכות האלה יקרות בערכן מן האמצעיות (1) מלבד אלה התפלות נתיחסו לאנשי כנה"ג עוד תפלות וברכות אחרות וקדושות והבדלות על סדר (ברכות לג.) וכן יחסו להם קריאת המנילה ותנאיה (מנילה ב'), וכתבת ספרי יחזקאל, תרי עשר, דניאל ומולת אסתר (ב"ב ד.). ולעזרא ביחוד יחסו עשר תקנות (בבא קמא פ"ב.) וכן התקנה להיות קוראים קללות שבתורת כהנים קודם עצרת וקללות שבמשנה תורה קודם ראש השנה (מנלה לא.). אך מי יודע אם חכמי התלמוד אשר יחסו להם כל אלה, אם נסמכו על קבלה ברורה. ומי יוכל להכחיש שלפעמים יחסו דברים ותקנות להם או לקדמונים אחרים, לא מפני שהיה הדבר ברור אצלם אלא יען שכבר נעלם מהם תחלת מוצאם תלו אותם במתקנים קדמונים. ואם נתבונן בעשר התקנות אשר יחסו לעזרא נמצא כי יש בהן תקנות אשר יסודתן בזמן מאוחר (2) והגבול ליחס דברים לקדמונים לא היה זמנו של עזרא אבל הלכו במשעול העת עוד צעדים הרבה לאחור. כמה תקנות ומנהגים יחסו לנביאים. אמרו: כי נסוך המים והקפת המזבח בערבה בחג הסוכות הוא יסוד נביאים או מנהג נביאים (ירושלמי פ"ד ה"א מסוכה ובבלי שם טד.). ורחוק מאד להחליט כי האומרים כן סמכו על קבלה הנמסרת מדור לדור מכלי היות חולק עליה. כי מצאנו חלוק בדעותיהם אלה אמרו כן, וזה אומר נסוך המים הוא דבר תורה והוציא כן על פי רמז קל מן הכתוב, ויש מי שאומר שכן היה בידם בקבלה עד למשה מפני. ובהכרח שכל אלה החכמים דברו רק כהשערה אבל לא בסמיכתם על קבלה ברורה והאמת הוא שכבר נעלם מהם מקור המנהג וכל אחד ואחד הראה את מקורו לפי דעתו (3). וכן יחסו לנביאים שני ימים טובים של ראש השנה (ערובין פ"ג ה"ט בירושלמי). וגם זה נראה שלא אמרו החכמים

(1) ברכת עבודה בנוסחא שלפנינו כבר היא מתוקנת ואינה הישנה ועיי' ברכות (יא: ) יומא (ס:) בכרשיי. ובעל הגיון לב כתב שגם הברכה השניה הנקראת גבורות לא נשארה על כוננה הראשונה רק נתוספו בה כמה מאמרים אשר שנו ושלשו זכרון תחיית המתים להוציא מלב הצדוקים שחשבו בת"מ, והבת הזאת המכחישים לא התחדשה עד בזמן מאוחר בימי אנטגנוס איש סוכו ע"כ בעל ה"ל. ואין דעתי נוחה בזה להשתדל למצוא בכל מאמר מן ההכמים הקדמונים כונה מיוחדת להתנגד אל בעלי דעות אחרות. אמת הוא כי מתוכן דברי החכמים שבכל דור דור בין כחבב בין בעל פה, נוכל לשפוט על הדעות אשר משלו בזמן שנאמרו או נתהבירו, ועל כן גם מן הברכה השניה. אתה גבור, המדברת מראשה ועד סופה מעיקר האמונה של תחיית המתים, יש לשפוט שבזמן שהוכרה השתדלו ראשי הדור לקבוע אמונת תחיית כלב העם אבל לא ראינו בזה הכרח להחליט שעל כן שנו ושלשו בדקדוק רב את זכרון האמונה הזאת וען שכבר היו המכחישים בה לכה מיוחדת. הגע בעצמך והלא בברכה הראשונה "אבות" שנו ושלשו זכרון זכות אבות וזה ודאי אינו מכחין נגד כת מכחישים רק רצו לחזק הבטחון ביושע אלהים בעבוד אבות העולם אף כן רצו לחזק הבטחון בגמול לעתיד לבוא בברכה שניה.

(2) ב"ק (פ"ב.) נחשב בין תקנות עזרא "מבילת בעל קרי" ובירושלמי שבת פ"ב והסוה לביית דין של שמאי והלל. וכן תיקון הבדלות מסופקת ועיי' בהגיון לב צד 406.

(3) המנוגז להביא כפות חמרים וערבה לכל שמהה היה מנהג ישן כמפורש בתורה שחוללה את השמהה בלקיחת ד' המינים. וכימי שמעון ההשמונאי כאשר לכו את המצודה מירושלים באו בה ושמתו בשיר ובכפות חמרים (מקבים ח"א פ"ג: ג'.) ובמקבים ח"ב (פ"י: י') נזכר ערבה לשמהה. ומנהג נסוך המים נראה שנוסד על הגדה. שמשופר כי הכהנים מבינו את המזבח וכאשר עלו מהגולה מצא נהמיה את המקום אבל לא מצאו בו אש כי אם מים ולקחו מן המים ושפכו על המזבח ונעשה נס שאש אלהים בא ויאלל הקרבן. והיוס ההוא עשו חג לזכר הגס. כן מסופר במקבים ח"ב פ"א, כ"ב—ו"א) אין רצוננו לחקור על מהות הגס. אבל זה יוצא לנו מזה שהיו חוגגים בעת ההוא הג. אשר בו—לפי הגדה העם—מצא נהמיה את האש ושפך מים על המזבח ועיי' זה יסוד המנהג של נסוך המים.

מן הקבלה, ובתלמוד בבלי אין זכר מזה, וודאי אין זה כי אם השערת חכמים יחידים, אשר חשבו כן יען שמאז היו מקדשים את החדש על פי הראייה על כן מוכן מעצמו שהיו מוכרחים לרוב לעשות ראש השנה שני ימים ומעת שהתחיל קדוש החדש על פי ראייה עשו ר"ה שני ימים, אמנם לא ידעו באיזה זמן שיש לתלות התיקון הזה תלו אותו כנביאים הראשונים (1) ובלי ספק סמכו בזאת ההשערה על מדרשם אשר דרשו על דברי יחזקאל האומר על הנביאים החזוים שוא כי לא יהיו בסוד עמי (יחזקאל יג), אשר לדעתם הסוד הזה הוא סוד העיבור, והנביאים החזוים שוא הם לא יהיו בסוד העבור (כתובות קיב: ירושלמי סנהדרין פ"א ה"ב). ומה אנו רואים כי הכינו בדברי יחזקאל שהוא מיחס סוד העבור לנביאים הנאמנים וזה היה שורש להשערתם כי יחסו תקנת שני ימים של ראש השנה גם כן לנביאים. גם לחגי הנביא היו מיחסים שלש עריות, ומענינם נראה כי לא היה ביד האומרים קבלה מפוררת על זה, אמנם סמכו על הגדה, אשר בתלמוד הטילו בה ספק ולא האמינו כי יצא כן מפי חגי הנביא מעולם (יבמות סז. ובתוס' ד"ה רבי ועי' בירושלמי שם). כמו כן יחסו חלק מברכת המזון המדבר מזכרון ירושלים לדור המלך, ויחסו לשלמה בנו התקנה שיאמר בברכת המזון "על הבית הגדול והקדוש" (ברכות מח: וודאי שלא אמרו כן רק בדרך השערה. וזה מפני שרוד יסד באמת שירושלים תהיה קרית מלך ועליון לכל הערים ומפני ששלמה כנה את בית המקדש על כן הרחיקו זמן התקנה עד הזמן היותר קדום אשר אין אפשר להקדימה ולא היו מאחרים אותה כי לא ידעו במי ליתלות. אבל האמת הוא שכל ברכות המזון כאשר הן לפנינו תולדתן מזמן מאוחר מאד ואין בהן אף מאמר אחד אשר לא יהיו סימני נערות נכרים בו. (ועי' כרמב"ן בהשגות לס' המצות ובחי' הרשב"א). וכל מה שמלכר אלה יחס לדורות קדמוני הקדמונים ולראשיהם, הלא תכונתו מעידה עליו כי הוא תולדת זמן מאוחר. אבל בדרך וחפשו רמזים בדברי הקדמונים ההם רק למען יהיה להם סמך מעט להשען עליו ביחסם להם התקנה ההיא אשר רצו מאיזה סבה — לפעמים ידועה ולפעמים אינה ידועה לנו — לתת לה מקום בשנים קדמוניות. כן נראה ברור בכל מה שיחסו לדוד ולשלמה (ערוכין כא: יבמות כא:). ובמה שיחסו ליהושפט מלך יהודה (פסחים צג) הכל נסמך עד רמזים קלים לפי מדרש אנדה. והנה כמו כן הוא בהרבה תקנות אשר נתיחסו לעזרא או לחכמים אחרים בדורות הראשונים האלה לא יחסו אותן להם מפני שהיה להם ידיעה ברורה שכן הוא, אמנם יען כי זמן הולדת אותן נעלם מהם, על כן חפשו ודרשו למצא איזה רמז בדברי ראשי הדורות הקדמונים למען יוכלו לתלות בהם ייסוד איזה תקנה, ואף אם לא היה להם רמז היו תולים בהם כי דורו של עזרא הוא היה הראשון אשר בו החלו לתקן תקנות ולגדור גדרים (2). האננים כי חשך צר פרוש על פני הדורות הראשונים. ומה שהודיעו בעלי

(1) עיי' ביצה (ה). ודיל רש"י אלמא תחלת עשיית שני ימים לריה אפילו בבי"ד היה, ולא מספק שהיו ודאי שז"ט למחר וכי'.

(2) אמרו על גזירת נטילת כלים בשבת שלפי הגזירה הראשונה (תוספתא שבת פט"ו) אי הכלים נטילין בשבת חוץ מושלשה, והם מקצוץ של רבלה, וזמאליסטרון של קדידה, וסבין קטנה שעל גבי שלהן. ויחסו דבר זה (שבת קכג:) לנהמיה בן חכליה. ובלי ספק נסמכו על מה שמצאו בספר נחמיה י"ג שהיה מוחר באזרח מופלגת על השבת על כן יחסו לו גם כן את הגזירה הזאת. אמנם אם נחבונן בדבר נמצא בקל שלא כן הוא. כי זה הדבור: וזמאליסטרון, אשר הוא כנוי יוני כבר יורה שזאת הגזירה מאוחרת ולא תוקדם לזמן התודעות עם היונים כי בלי ספק לא ידעו מן הכלי הזה לפני זמן היונים ורק מהם הגיע אליהם בשמו כי אלו ידעוהו הלא היה נקרא שמו עליו בעברי או בארמי ולמה כנוהו בשם יוני? ובהיות כן מוכרח שגם הגזירה לא היה לה אפשרות לפני זמן בא היונים בארץ ישראל.

התלמוד מהם, מקצתו לומה בכסות האגדה עד כי לא יתנונו להכיר את האמת הממונה במסתרים ואין לאל ידינו להפריד תוכה מקליפתה. ובמקצתו נכיר עד מהרה כי לא דברו רק בחשיעה רחוקה ולרוב בהפלגה. אבל בכל זאת נוכל לשפוט מכמה רושמים נאמנים אשר יגלו לעינינו מתוך חוקים שונים וגזירות ותקנות אשר בתורה שבעל פה, כי הם בעלי הזמן ההוא, ויזכר זמן הוסדם מפרסומם ומהיותם נודעים כדברי התורה הכתובה. הנה כל מי אשר רגיל לדרוש ולתור בחכמה בספרי התורה שבעל פה יודע שאין מדרגם לפרט את החקים הכתובים בתורה בפירוש. ולא מצאנו בשום מקום שיפרשו איסור אכילת הנבילות או החיוב לשחוט בהמה וכדומה לאלה כי הם דברים הנודעים לכל מתוך ספר התורה ואין צורך לפרט. אמנם יש גם הרכה חקים ודינים אשר לא נאמרו בפירוש בתורה. למקצתם אף רמז קטן לא נמצא בתורה עליהם; ובכל זאת לא נפרט כי אם תנאיהם והגבלותיהם ולא עיקרם, ומדברים מהם כמו מדבר הנודע ומפורסם לכל ונחשבו כמפורשים בתורה. והנה מזה נוכל לשפוט כי דברים כאלה נוסדו כבר בזמן קדום מאד והיו נודעים ומפורסמים כדברי תורה, ובצדק יש ליחסם לזמן הסופרים. בכלל הזה הוא מצות קריאת שמע אשר לא נפרט חיובה בשום מקום בסמיכתם על הנודע, ולא נפרטו כי אם תנאיה והגבלותיה (ברכות פ"א) וכן ביציאות השבת לא פרטו ביחוד איסור ההוצאה בשבת רק תנאי האיסור (שבת פ"א) וכן חיוב ברכת הנהנין לא נפרט רק נאמר כי צד מקיימים זה החיוב (ברכות פ"ו מ"א) ויש דוגמאות כאלה עוד רבות. ואחרי שתקנות כאלה הוחזקו בבחינת פרסומם כדברים הכתובים אשר לא היה צורך לפרטם על כן יש ליחסם בבירור לסופרים.

חלק לא מעט מפירושי המצות והחקים אשר נודעו לנו והוחזקו אצלנו, תולדותם מזמן הסופרים. הן ראינו כי מ"מי עזרא היתה ראשית השתדלות ראשי הדורות ללמד את העם חקים ותורות למען ישמרו לעשות את מעשה המצות אשר בכלל משנים קדמוניות. ועתה מה רבו המצות בתורה אשר אופן עשייתן סתום ואינו מפורש בתורה ולא יובן בלתי הפירוש המורה באיזה אופן שתעשה מצוה מן המצות, ועל כן אם נאמר שבימי הסופרים נהגו בעשייתן הלא בהכרח נאמר ג"כ כי הודיעו להם הסופרים באיזה אופן אשר תעשנה כהיות שלא נוכל לצייר לנו קיום המעשה בלתי הפירוש. והנה אין להכחיש כי יש מן הפירושים, אשר יורונו אופן עשיית המצות הסתומות, היו אצלם מקובלים, וזה במצות אשר לא פסקו מעת הנתנן, אחרי שקיימו מעשה המצוה הלא בהכרח ידעו גם הפירוש ההכרחי. אבל במעשה המצות אשר לא נתקיים בעם ונשכח כלה אז צריכים אנו להחליט כי גם פירושו המורה על אופן העשייה גם כן נשכח, והוכרחו לפרש על פי דעתם למצא כונת התורה. ולא לנו להכריע מה נשכח ומה נתקיים, וגם אין בידינו להכריע יען כי כל ספרי דבר הימים אשר מקורם בימים הקדמונים האלה יחשו מהודיע לנו דבר בעניני מעשה המצות. אבל על כל פנים דבר ברור הוא, כי הפירושים ממין הזה שהוכחנו מורשה הם לנו מן הסופרים ואחת היא בעינינו אם הם אוננו וחקרו אותם או היו מקובלים בידיהם. פירושים ממין הזה הם: ולקחתם לכם ביום הראשון — שתהיה הלוקחה ביד. ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים — שאחד שוחט לרבים. שבעת ימים מצות תאכלו — שאין מצות אלא ממיני דגן. פרי עץ דוד — זה אתרוג. כל אלה נראה שהם מן הפירושים היותר קדומים. קרוב למין הזה מן השיורים אשר נשתתירו לנו מדרות הסופרים נמצאו בספרי התורה שבעל פה מאמרים אשר תכונתם מעידה עליהם כי הם מעשה ידי קדמוני החכמים שהם הסופרים. תוכן המאמרים האלה כולל הגבלות הכרחיות לתקנות ודינים אשר הכרנו בס' כי



הם תולדות הסופרים ואחרי שהנבילות היו הכרחיות להם על כן מובן מעצמו כי בעת שנתקנו התקנות והדינים נעשו גם הנבילותיהם. קדמות אלה המאמרים נכתו עוד על ידי קיצורם ופשוטם. כבר אמרנו כי מצות קריאת שמע היא תקנת הסופרים וכן הכרכות לפניה ולאחריה בשרשן הן גם כן קדמות מאד ואם נבדיל מהן ההוספות הרבות אשר נתוספו עליהן נכיר בהן מעשה ידי הקדמונים ובצדק נתיחסו לדורות הסופרים (צונץ צד 366). ועל כן מובן מעצמו כי עצמות החק שיש לברך לפניה ולאחריה כבר שמו הסופרים ואולי גם עצמו של המאמר אשר מתואר בו זה החק במשנה (כרכות פ"א מ"ד) הוא גם כן להם. וכן הוא הענין כמה שנאמר בכחית הפאה והככורים והרא"ן — שאין להם שיעור (פאה פ"א מ"א) כי זה החק כבר הוכרחו עליו מעת שקבלו עליהם לתת מתנות כהנה ולויה ככתוב בתורה. והאות על קדמות זה המאמר הוא משימושו במלת רא"ן שלא נמצאה עוד במשנה ובזמן מאוחר השתמשו תמורתו במלת רא"ה. וכן סדר העלאת בכורים לפי המתואר במשנה (בכורים פ"נ מ"ב) יש בו מאמרים ישנים מאד ובלי ספק מוזן הסופרים. ונמצא שם הדבור פחות הוזמן בבירור על הזמן אשר היו ישראל עוד תחת ממשלת הפרסים, גם מאמרי המשנה: ארבעה אבות נזיקין הן, כל שחבתי בשמירתו הכשרתי את נזקי, נכסים ישנם של בני ברית (ב"ב פ"א) מלשונם ומקיצורם נראה כי הם קדומים מאד ומוזן דורות הסופרים (מ"נ הזמן שער י"ג) ונראה כי הדבור בני ברית במקום הזה אינו מכוון על בני האומה הישראלית מצד היותם בעלי ברית קדש כבשרם, אמנם מכוון אליהם מצד כוונתם בברית יחד בימי עזרא וכתרו אמנה על שמירת התורה. ועוד יש מאמרים במשנה אשר יש לשער עליהם שיהם מוזן הסופרים מפני שצורתם כדמות פירוש למקרא. שכוללים דברי הכתוב ונספח אליהם גם הפירוש וזה עצמו היה דרך הסופרים (נגעים פ"ב מ"ה) כמו בתארו את הענין כיצד ינהוג הכהן בראית הבית המנוגע כדי לגזור עליו טומאה. שכל המאמרים שם אם נפשים מעליהם את הנוספות אשר נתוספו בזמן מאוחר יש להם סגנון כסגנון למוד הסופרים הקדמונים (דרכי המשנה צד 5). והחוקר על דבר ימצא מיני המאמרים האלה עוד אחרים במשנה ובריתא אשר יש ליחסם לסופרים. אבל מאד נהיה מתונים במשפטינו, כי לא קצרו של המאמר ואף לא סגנון לשונו לכד הם עדים על קדמותו ועל היותו מוזן הסופרים כי אם נביט גם אל תכניתו וענינו. וראוי לנו לדעת כי הפירושים היותר קדומים הם גם היותר פשוטים. כי בזמן הקדום לא יצאו עוד הלאה מנכול פשוטו של מקרא, ובדקדוקי אותיות לא הספיקו. וממדרשים דחוקים וזרים עוד לא ידעו. גם הסייגים והתקנות בזמן הקדום לא היו מפורזים על המדה כמו בזמן מאוחר, ועל כן חלוק התכונה במדרשי התורה ובסייגים ובתקנות שבין הקדמונים ובין המאוחרים הוא יהיה לנו לקו ולמשקלת המשפט, בשפטנו על המאמרים אשר מוצגים לפנינו בספרי התורה שבעלפה, לדעת איזה מהם הוא קדום ויש ליחסו לסופרים ואיזה הוא מילדי הדורות המאוחרים. כי כנחל הנובע אשר במקום מוצאו איננו כי אם כקף יד איש ומעט מעט יגדל והתגבר עד יהיה לנחל שיטף, כן היה בדרישת התורה. ראשיתה מצער. מובן פשוטו של מקרא היה תכונת מדרש התורה. אך כמשך הזמן פרו ורבו הלימודים וגדלו הפירושים והתרחבו הענפים יען כי הוציאו דבר מדבר ותרכינה התולדות (1). אלה התולדות כבר חדלו להיות להם תכונת הפירושים

(1) מדת התולדה יסודה במקרא והדושים הוציאו תולדה מתולדה. על דרך משל: התורה אמרה. כי כל אוכל המץ ונכרתה—תולדה מזה: לא יראה לך המץ—ומזה תולדה אחרת אך ביום הראשון תשכיתו שאור. אלה התולדות כתובות בפירוש בתורה. התולדה כתשכיתו היא אור

כי הם לא יצאו בעצם מדברי הכתוב כי אם יצאו בדרך שיקול הגיוני בהידמות דבר לדבר ומהתבוננם בהתבוננות רכה בדיני התורה נולדו להם הנבלות כמצות וחקים. ומצד השני היו להם קבלות בדינים וחקים ובשפטים, נוסף על זה אזנו וחקרו ותקנו גזרות וסייגים ותקנות והנהגות טובות. והנה כל אלה התולדות, ההנבלות, הקבלות, והסייגים והתקנות היו ענין לענות בו את הלימודים והתלמידים וזה היה סבה גדולה לשינוי וחלוף בדרך הלימודים ורוחם. כי בראשונה היו המכונים תלמידים את העם והתלמידים את הכתוב ופירשו להם ענינו וכוונתו, ולתועלת זכרון הפירושים למען לא ישכחו מן השומעים — העם והתלמידים — לא היו צריכים עזרה מחוץ כי מה שיצא מן הכתוב בהחלט היה הכתוב עצמו פועל להזכיר את התלמידים את הפירוש שנתפרש בו, לא כן היה בתולדות והנבלות שהוציאו דרך היקש הגיוני, או בדברים אשר הוסרו על קבלות, וכ"ש בסייגים ותקנות, אשר לכל אלה לא היה להם רמז בתורה. על כן בכל אלה היו טוכחים להלביש אותם בלבוש מאמרים מדוקדקים וקצרים ולקבוע אותם בחקים קבועים למען הקל על הזכרון. שיור קטן ממאמרים כאלה יש בידנו מן הסופרים ומהם, עדותו של יוסי בן יעזר (עדיות פ"ח מ"ד) הכוללת שלשה מאמרים, וכן עוד מאמרים אחרים הנזכרים למעלה ורכים הדומים להם. צורת כלם וקצורם נאותו להקל על הזכרון. מקצתם רשומים במספרים כי המספר פועל הרבה שיחקו עליו ידו המאמרים שנירשמו בו בזכרון התלמידים. והסיבו אשר דברו בזה חכמי התלמוד, (ירושלמי שקלים פ"ה ה"א) שהסופרים עשו את התורה ספורות ספורות, כמו: חמשה לא יתורמו, וכבר היה שמעון הצדיק משתמש בטאמרו על דרך זה לתת לו מספר באמרו: על שלשה דברים העולם עומד. והנה כאשר הרכו לדרוש בתורה בסברה ובהתבוננות והוציאו תולדות והנבלות שונות כמצות וחקים וכאשר הוסיפו לתקן תקנות ולעשות סיגים לתורה, אף כן רבו מאמרים כאלה הכוללים דינים וחקים והנבלות, והם מצוינים ביחוד על ידי קיצורם ודקדוק לשונם וניתן להם כנוי מיוחד אשר נקרא שמו עליו בלשון חכמים: הלכה.

שמוש מלת הלכה רגיל מאד בכל ספרי התורה שבעל פה, והוא לקוח מן הארמי, הוראתו העצמית הוא "משפט, מנהג" והארמי יאמר תמיד הלכתא במקום שיאמר העברי: משפט, בהוראת מנהג. (מוסף הערוך) (1) ולזה כל משפט היוצא ממעשה הנעשה בעם נקרא הלכה כמו, ראה מעשה וזכר הלכה (סנהדרין פב). והמשפט היוצא ממנהג המדינה נקרא: הלכתא מדינה (קידושין לח). הלכה יאמר על דבר מוסכם ומקובל בנגוד אל דבר שרנים עליו בסכרת השכל אבל עוד אין עליו הסכמה; כמו אם הלכה נקבל אם לדין יש תשובה (יבמות עו: כריתות טו:). ועל כן הוסב שם הלכה על כל מאמר הכולל חק קבוע ומוסכם. ואף על כן היו משתמשים במלת הלכה להורות על הכרעה כדעה האחת בין שתי דעות מתנגדות ולקבוע החק כמותה, כמו: ויעשו הלכה קבע בדברי בית שמאי (ירושלמי ברכות פ"א ה"א) וכל מה שנמצא בתלמוד הלכה כדברי פלוני הוא מזה המין, ובדרך השאלה השתמשו במלת הלכה על חקים הקבועים בענינים אשר אין להם יחוס עם דיני התורה ומזה המין

לארבעה עשר בורקין את התמין — התולדה מזה, מקום שאין מכניסין בו חמץ — התולדה מזה, דין שורות המרתף. אין בידו ראיה שבשלמו הסופרים הכתוב: אך ביום הראשון תשכיתו שכבר הוציאו כל אלה התולדות, אבל כמעט אי אפשר בענין אחר שאם יורה המורה לתלמידו שמצוה להשכית שאור מן הבית לכוין לא ימצא בו בפסח, שביד יודיעוהו שיהא נזהר לחפש בכל המקומות שרגיל להביא שם חמץ, שלא ימצאנו בפסח כן יצא דבר מדבר אשר שרשו הראשון היה המקרא ובתולדותיו לא ניכר עוד שרשו.

(1) ניל שכבר במקרא משתמש בשורש הלך להוראה זו. כמו צופיה הליכות ביתה (משלי לא) שהוראתו התנהגות. והכתוב "הליכות" ויהיה לסי זה רבוי משם הלכה בסמיכות.

הוא: הלכות דרך ארץ (ברכות כב:) הלכות רופאים (ירושלמי יבמות פ"ח ה"ב) וכן כללי הצרופים של אותיות השם אשר — לפי אמונת בעלי התלמוד — נברא בהם העולם, קראו בשם: הלכות יצירה (סנהדרין סז) וכללי הבישוק למיניהם קראו: הלכות כשפים (גם זה שם). תחת מושג הלכה הכניסו גם כן דברים המפורשים בתורה וכונו אותם נופי הלכות (ירושלמי שבת פ"ב ה"ז) והכבליים קראו נופי תורה (שבת לב.). ובאמת זה השם נופי תורה רגיל אצל הקדמונים יותר (חגיגה סוף פ"א ובתוספתא יש"ס פ"ב). ואחרי שדברי התורה ממש כנו בשם הלכה על כן נמצא לפעמים שגם על פירוש בחבורו למקרא הנקרא אצלנו מדרש, השתמשו בשם הלכה. כמו: על ידיה נתחדשה הלכה עמוני ולא עמונית (ירושלמי יבמות פ"ח ה"ג) כי אין זה אלא מדרש הדורש את המקרא: לא יבוא עמוני ומואבי בקהל ה' שפירושו דברים ככתבם עמוני ולא עמונית. ויש מן ההלכות אשר היו מתוארות במאמרים קצרים עד שהיו שגורים בפי כל הלומדים ונקראו הלכות רגילות (ברכות כב.) ודומה לזה היא ההלכה הפסוקה (יש"ס לא.) ונקראת פסוקה מפני שמתחלת יסודתה היתה מוסכמת ולא ערער עליה אדם מעולם. והיא נקראת אצל הירושלמיים (ירושלמי יש"ס פ"ה ה"א) הלכה קצובה. דכור הלכה נמצא בראשונה בדברי הלל הזקן (פסחים סו. ובירושלמי יש"ס) אבל נראה מלשונו כי בזמנו כבר היה הדבור "הלכה" רגיל לתאר בו המושג אשר מובן בו עתה. והנה יוצא לנו מכל זה כי כל מאמר הכולל חק קבוע בדיני התורה, או מן המקובל אצלם, או מה שהוא תולדה מן הפירושים, או תולדה מן התולדה, או ממה ששגור ונתקן לעשות סייג לתורה, וכן החלטת החכמים בהכרעים בין דעות קדמוניות, או כל החלטה בכית דין או בבית המדרש על פי הרוב כשעמדו למנון וגמרו הדין בהחלט; כל מאמר הכולל אחד מכל המושגים האלה נקרא בשם הלכה. במשך דורות הסופרים החל דרך למדור ההלכה ומן אלו ורבו ויפרצו ההלכות מאד מאד ובה שהיה בתחלה אך פוסט מים נהיה ברוב הימים לים גדול ורחב ידים אשר מימיו עוברים ושוטפים על פני המשנה והברייתות ושני התלמודים.

### פרק תשיעי.

קדמות ההלכה והרחבתה.

מין אחד מן ההלכות מתייחס עד למשה מסיני. ואף הוא מיוחד בשם: הלכה למשה מסיני. הנה מאז התברלו הדורשים על אודת מין ההלכה הזאת אלה מאלה בדעותיהם. היהודים המחזיקים באמונה שלמה בכל מה שנמסר להם מאבותיהם הנם מחזיקים גם כן באמונתם שמיין ההלכה הזאת היא באמת מסיני כי כן קבלו מאבותיהם. ויען שקבלו כי גם הפירושים והדקדוקים בתורה וכלל כל ההלכות נמסרו למשה מסיני, על כן יאמינו שכל החקים והמשפטים והדינים — מלבד הגזרות והתקנות — אשר העלו על ספרי תורה שבעל פה שבידינו היום הכל ניתן למשה מסיני בעל פה. ועצמה עליהם האמונה עד כי לא עלה על לבם ספק מעולם, אולי אבותיהם אשר קבלו מקדמוניהם, וקדמוניהם ממי שקדמו להם עד הדורות הראשונים אולי טעו בשמועתם? או אולי לא היתה כונת הקדמונים לאמר כן בדקדוק וכצמצום? וכן לא נפלאות בעיניהם מה שראו וידעו כי מימות משה עד אחרי שובם מן הגולה אין אומר ואין דברים מענין הקבלה שבעל פה והתירה הכתובה עצמה עזובה ונטושה בקרן זוית ואיך יתכן שנתקיימה קבלה בעל פה אשר ארוכה מארץ מדה? הנה כל הספקות האלה יחלופו נגד תנבורת האמונה. אך לעומת אלה הם המכחישים. בזמן קדום היו זאת הצדוקים ואחריהם הקראים וכל



ההולכים בעקבותיהם ונגם הם לא השתדלו לחקור על הדבר אולי ימצאו ענינים מכריחים על הקבלה? אולי יש בתורה עצמה רושמים על מציאות הקבלה ואולי ימצאו בספרי הנביאים ובשאר כתבי קדש ענינים המחייבים מציאותה, או על כל פנים רמזים אשר יעירו ואשר יעוררו את לבם לאמונה אל מה שמאמינים רבים זולתם? לכל אלה הספקות לא שער ולא שמו לב אך הכחישו בלא חקירה. אכן מעט מן הדורשים בתורה בחקירה אשר נשאלם לבם אל הדרישה, אבל לא פרסמו תולדות דרישתם, ועל כן נשארה הפנה הזאת אשר היא אחת מן היותר יקרות בדת היהודים כשדה נטושה, אשר לא חלובה ידיים חרוצות ולא עבר עליה מחרשת הבקרת ומעט החקירה אשר נדבו לה מקצת דורשים פעם אחר פעם לא היתה לכרכה רק העלתה קמשונים על פניה. ועתה לא יפלא עוד בעינינו אם נראה כי האמונה כמו ההכחשה שתיהן תגששנה כעורים קיר. לאמונה תחסר המדה הראויה לה, ולהכחשה תחסר הבקרת בין הבאומת במופתים ובין השוא והתפל, ועל כן האחת מכלי היות לה המדה הנכונה תאמין לכל דבר, והשנית מכלי בקר בין טוב לרע תכחיש בכל דבר. אמנם למען נרע להכביל בין המאומת לתפל, ובין המדוקדק להפלגה ולמען שבך הספקות הנופלות בדבר זה ראוי לנו לעמוד על שורשי הדברים. נגד המכחישים עצמות הקבלה אין צורך להשיב כי כבר ראינו (למעלה פ"א) כי דבר ברור הוא, אשר אין להכחישו נגם מטעם הבקרת, כי למן העת שנכתבו חקי התורה על ספר היו להם קבלות אשר זולתם לא יובנו כמה חקים בתורה. וראינו גם כן מראיות היוצאות מתורת משה עצמה כי ההכרח לפרש חקים שונים כבר היה מראשית דת התורה ומיום הוסדה. מכל זה הלא מוכח (סוף פ"ה) כי לא דבר ריק הוא אשר קבלנו מן הקדמונים ממצאות דברים בעיני תורה אשר נמסרו בעל פה. ועל כן עצמות קבלה בעל פה בכלל אין להכחיש בשום ענין והמכחישה מוכחש מן השכל ומן האמיתיות המונחות בדברי הימים לאומתנו. ואמנם גדול מאד הוא הספק ביחוס אל הפרטים. וזה הספק הוא: אם הפרושים אשר הם היום בירדנו וכלולים בספרי התורה שבעל פה אם הוחזקו בכל הדורות הקדמונים באותם הפירושים שנתפרשה בהם מראשית הוסדה או לא הוחזקו בכיור, אלא שגם הקדמונים אשר קבלו פירושים מקדמוניהם היו בספק אם קבלו דברים מקובלים או מחודשים באיזה דור מן הדורות. ואם אותן ההלכות אשר נקובות בשם הלכות מסויני אם הוחזקו כן אצלם בכיור או לא הוחזקו בכיור ורק היו תלויות בספק? ולא נוכל לפשר הספק הזה ממה שידענו ברור ובאמת ממצאות פירושים וענינים מקובלים מראשית דת משה. כי אין אמיתות מציאות מקצת פירושים ועניני קבלה ראיה מוחלטת על היות כל הפירושים וההלכות אשר לא נרע מקורם, כלם מוסרים מראש ומקדמות דת משה; אבל למען נמצא פשר דבר ראוי לנו לשוב אל המקור ולפרוש לפנינו דברי הקדמונים עצמם כם נתבונן לדעת דעתם האמיתית. כי זה מובן מעצמו כי לא נוכל להשיג המכוסש הזה כי אם מדברי עצמם.

הדבור ה ל כ ה ל מ ש ה מ ס י נ י , נמצא בספר המשנה של ש פ ע מ י ם (1)

(1) אלה הן ההלכות שבמשנה (פאה פ"ב מ"ו) אמר נחום הלבלר וכו' הלכה למשה מסיני בזרע את שדהו שני מיני חיטין אם עשאו גורן אחד נותן פאה אחת שני גרונות נותן שתי פאות. זאת ההלכה נעלמת מרבן גמליאל הזקן שהיה נשיא. ואם הוא לא ידעה איך נאמר שהיתה מוסכמת ומפורסמת. חשניה בעדיות (פ"ח מ"ג) אמר ר' יהושע מקובל אני מריב"ז וכו' הלכה למס' שאין אליה בא לממא ולמחר. וברור הוא שאין כונתו שמשך קבל מס' מה שאינה עתיד לעשות זה דבר שאין השכל סובל. אבל באמת היה ר"י כופל במקום. הנה את דעתו שהיועין במקום אחר. והוא שר"י חזיה כלל שמיום שנתנה התורה 'ל'אשראל ניתן להם הורשות להכריע בספקותיהם כפי דעתם וכפי הסכמת הרוב ולא בשמים היא (ב"מ נ"ט:) וכדומה לזה אמר גם

ובספר תורת הכנים פעם אחד וכוללת שלש הלכות (1) במכילתא ובספרי לא נזכר כלל. מציאות רוב הוא בשאר ברייתות. בתוספתא נמצא זה הדבור רק פעם אחת, אבל נמצא ענינו בתאר אחר שתי פעמים הן הן הדברים שנאמרו למשה בחורב. ובברייתות שבשני התלמודים, הירושלמי והבבלי נמצאו שבע פעמים, אבל הפרטים הכלולים בהם הם עשרים במספר (2) האטוראים בתלמוד הזכירוהו ארבע עשרה פעמים (3) מספר כלם ארבעים

כאן שאין מפקדות אליה לטמא או לטהר כי אין זה פקדות הנביאים אלא פקדות החכמים ואין בכח הנביא לשנות דבר. אלא שכן נגזר מסיני שיכריעו החכמים כלומר שכן מונח בחק התורה, ולכונה זו משתמש בדבור הלכה לממס, וענין זה לכך ראוי לתת לנו ציור נכון ממובן הדבור הזה ועי' בפ' הרמב"ם שם. השלישית במשנת ידים (פ"ד מ"ג) הלכה לממס עמון ומואב מעשרין מעשר שני בשביעית. ודבר ברור הוא שאין זה מסיני, ואינו דין תורה, אלא הוא תקנה מאוחרת שתקנו החכמים. וכבר העיר על זה הראש בפירושו למס' ידים במקום הנזכר, ובפ"א מהלכות מקואות. וכן כתב הר"ר שמשון משאנץ בפ' ועי' עוד ברמב"ם פ"ו הלכה א' מהלכות נתינות עניים ומה שכתב שם בעל כסף משנה.

(1) בת"כ פ' צו פ"א: הצי לוג שמן לתורה, ורביעית שמן לניזיר, וי"א יום שבין נדה לנדה הלממס. על שלשתן ר' עקיבא חולק. בנדה (ע"ג). הגי' רביעית יין לניזיר ור"ע סובר שאין שיעור לניזיר רביעית (ניזיר לד'). ועי' בירושלמי פ"ה ה"ה. ובתוספתא שהובאה בתוס' ערובין (ד'). ד"ה גפן, מובאר הדבר. גי' התוס' בנדה היתה רביעית שמן (לא רביעית יין כמו שהוא לפנינו) שאילו היתה גי' התוס' רביעית יין אין לדבריהם פתרון שאמרו שגם בזה חולק ר"ע אף על גב דלא אשכחן ואילו על רביעית יין חולק ר"ע בפירוש ועל כן מוכח שהיתה גירסתם רביעית שמן כגי' הת"כ לפנינו. איך שיהיה הרי ר"ע חולק על שלשתן.

(2) תוספתא ידים פ"ב העתקה מהמשנה. פאה פ"ב א"ר אילעאי שאלתי את ר"י באלו עומרים ב"ש ובי"ה חולקין (פ') בעומר סמוך לגפה פ"ב מ"ב) א"ל התורה הזאת בעומר וכו' ושאלתי את ר"א וא"ר מרדכי באלו על מה נחלקו על העומר שהחזיק בו להוליך לעיר וכו' והרציתי הדברים לפני ראבי"ע א"ל הכרית הן הן הדברים שנאמרו למשה בחורב (עי' ירושלמי ופ"י הרי"ש) הרי לראבי"ע עומר הסמוך לגפה שהוא שכחה הוא הלממס. ור"ס בדה"מ צד 21 כתב איך שייך בפלוגתא דבי"ש ובי"ה שהיא הלממס? וטעות הוא שאין הפלוגתא הלכה אלא ההלכה היא עומר הסמוך לגפה שכחה ולא נחלקה בה ב"ש ובי"ה מעולם. ובתל"ה פ"א א"ר"א שאלתי את ר"י הלוח תורה ורקיקי נזיר מה הן בחלה א"ל פטורות וכשבתתי ושאלתי את ר"א א"ל עישאן לעצמו פטור לכבוד בשוק חייב וכשבתתי והרציתי הדברים לפני ראבי"ע א"ל הכרית הן הדברים שנאמרו למשה בחורב. הנה בשתייהן ר"י חולק בפירוש וגם בדברי ראבי"ע אין הכרע אם אמר כן בהחלט או בדרך תמיה כלומר וכי דברי ר"א הן דברים מסיני (עי' פסחים לח:). וכעל המשנה עצמו סתם כרי' ובהכרח שלא נתקבלה הלכה זו בבירור. בחולין (מב). י"ח פטרות נאמרו למשה מסיני. ובמשנה נאמר כל שאין כמות חיה ואין דרכם לתת סימן וטעם להלממס. במנחות (לח:). ובב"מ תיר הפלין מרובעות הלממס. שבת (ע"ט). יש ב' הלכות: תפלין על הקקף ומוזוה על דוכסוסטוס ויש חנא שם שסובר שנה בזה ובוה כשר, ואיך אפשר כן בהלממס? הלא ההלכה נשנית סתמא ומנין החלוק בין המצוה ולעקב? ירושלמי מגלה פ"א ה"ט יש י"א הלכות: כותבין תפלין בדיו, ומשטרטין, וכורכין בשער, ותולין במטלית, ודובקין בדבק, ותופרין בגידים, וכן בכל התפריין, ושיייר בין שיטה לשיטה, בין אות לאות, בין דף לדף, ויתן רווח למעלה ולמטה, ובסוכה (מד). יש שלש הלכות: עשר נטיעות, ערבה וניסוך המים. ולא הורו על זה. ויש אומרים ערבה וניסוך המים דבר תורה וי"א מניסוך נביאים (ירושלמי שם). בירושלמי מגלה פ"ו ה"ט: מנצפ"ד צופים אמרום הלממס ואחרים חולקים. נדה (מה). פחותה מבת ג' שנים (שונתה) כשרה לכהנה. ולא כן לרעת ר"ע שרצתהו הוא מן הסברה שמתקן בין טעמה טעם ביאה, ללא טעמה. תלמידיו שחשיבוהו כשם שכל התורה הלממס כן זאת, לא אמרו כן בהחלט, אלא מפני שלא ידעו טעם הדבר, וטעמו של ר"ע לא היה טוב בעיניהם, על כן אמרו למה אנו צריכין להפליג טעם דחוק, הלא יותר טוב לאמר שהיא הלכה לממס כמו שרגילים לאמר בכל התורה כשאין אנו יודעין טעם הדברים ומקורם. ועתה לא נשאר לנו מאלה העשרים כי אם י"ב בענין התפלין אשר אין חולק עליהן.

(3) בערובין (ד'). נאמר משמו של רב: שעורין מרזיץ והציצין הלממס. וכן אמר ר' יוחנן שיעורין ועונשין הלממס (יומא פ.). ויש חולקין על השיעורין ועל שיעורין של עונשין (ערובין יומא שם וסוכה ו'). ויש אומרים שכל השיעורין חכמים אמרום (ירושלמי פאה פ"א ה"א). ושנינו בתורת הכנים פ' שמני פ"ז בסומאת שרץ שיעורין חכמים כבערש. ובשאר שיעורין שלא נפרטו שם בגמ' נמצא תמיד שיעור חכמים (ספרי בהעלתך סי' מ"ט, וכן תצא רכ"ב ובהוספתא ב"מ פ"ב ובכ"ט). הציצין גם כן אינו דעת הכל שכן שאלו בגמ' הציצין דאורייתא? ואף שהשתלל לחרץ אין כונתו כי אם לישב דעת האומר הלכה. ואמרו דבר תורה רוב ומקפיד חוצץ (סוכה ו. ובכ"ט)

ושתיים. אמנם כל ההלכות המצויינות במשנה, ובתורת כהנים, ובתוספתא בכנוי הלכה למשה מסיני, אין גם אחת אשר הסכימו עליה כל החכמים, וזה אות שהאומרים כי הן הלכה למשה מסיני לא אמרו ככה מסמיכתם על קבלה ברורה אשר היתה למעלה מכל כסף, אמנם אמרו כן בדרך השערה כי היו מסופקות אצלם ונעלם מהם מקורן סבתם ושעמן על כן תלו אותן בזה היות קדום והוא זמן כתיבת התורה ונתינתה, כי זה הזמן היה על כל פנים זמן תחלת הקבלה, ומאומת אצלם כי טובן כמה חקים בתורה לא יתכן בלתי שיוקדמו להם דברי קבלה, וכמו כן טובן מקצת חקי התורה לא יתכן בלתי שנחליש כי כבר מתחילתם היה מכורר ונודע פירושם והגבלתם. ועל כן שערו בנפשם שגם כל ההלכות אשר היו מסופקות בכחינת מקורן וראשיתן הן מקובלות מראשית תורת משה. גם ההלכות אשר נזכרו כבריותא ובמאמרי האמוראים לא נאמר עליהן שהן הלכות למשה מסיני מסמיכתם על קבלה מוסכמת כי בבין כולן לא נמצא כי אם שיש עשרה אשר לא נמצא חולק עליהן. ואחרי שכרוב ההלכות המכונות בשם הלכה למשה מסיני לא היתה הסכמה עליהן מכל החכמים, הלא בהכרח שגם המכנים אותן בשם הזה לא עשו כן כי אם בהשערה, על כן מי יודע אם לא גם אותן ההלכות אשר לא נמצא מחלקת במקורן ותחלתן אם לא גם הן לא נתיחסו למשה מסיני כי אם בהשערה לבד. כל ההלכות המכונות בשם הלכה למשה מסיני—שיש עשרה במספר—אשר לא נמצא חולק ביחוסן, הן בתכונת התפלין וצורתם, וסבה גדולה היתה להם להחזיק אותן למקובלות, וגם לפרסם ביחוד שהן הלכות למשה מסיני, כי דבר ברור הוא, שטובן המקרא הנדרש על מעשה התפלין ועל הנחתם, היה שזה בין לבעלי המקרא ובין לבעלי הדרשה. ואף שיש לפרש המקרא בדרך משל, ובאופן שאין מצוה בעשות אות וסימן בפועל, רק שהמכוון באמרו: וקשרתם לאות על ירך ולטופפות בין עיניך, אינו אלא דרך מליצה ומשל על השמירה והזכירה בלב (רשב"ם וראב"ע) בכל זאת פירשוהו כלם על מעשה התפלין על אות מסש וקשריה, אף הצדוקים אשר פירשו התורה דברים ככתבם חרדו בפירוש הזה. ועל כן היתה האמונה מוחזקת אצלם שהמצוה הזאת כאפן שנתפרשה מן הסופרים על תפרשה מעת שניתן זה החק ונכתב בספר. ובהיות כן הלא מעשה המצוה והתואר תלויים זה בזה, כי לא נוכל לצייר לנו המעשה בלתי שנחליש מציאות איזה תואר מן התוארים, ואחרי שבתורה אין רמז על תואר התפלין בהכרח שתוארם היה מקובל אצלם בעל פה. ועתה זה הוא הסבה למה שהחזיקו את כל ההלכות בכחינת צורת התפלין ותכונתם למקובלות ממשה מסיני, ואמנם מה שדקדקו ביחוד לאמר בפרסום שההלכות האלה הן מסיני, היה גם כן מעטס מעטס. והוא, שרצו להראות גודל הערך אשר יש לכל דבר קטן במצוה הזאת, וכי כל חלק פרטי בצורת התפלין יש לו מקור בקבלה מסיני,

ואיך הדבור דבר תורה מתפרש לרוב ע"י ירושלמי סוכה פ"ד מ"א ובבב"ב. וגם על מחזיקין וש חולקין בגמרא (סוכה שם). במנחות (לה). חיתורא של תפלין, שם ובערובין (צו). קשר של תפלין, בשבת (פכ). שיו"ן של תפלין, (ועיי' בתוס' ובערובין צו, ובתוס'). במנחות (לה). מעברתא של תפלין, על אלה הארבע בענין תפלין אין חולק בגמ', בסנהדרין (פכ). הוועל ארמית קנאים פוגעין בו, והמענין שם יראה כי כל המאמר שם אינו אלא דברי אגדה. קידושין (לכ). ערלה בחוצה לארץ, ויש מהלקת בזה בגמ'. מנחות (לה). רצועות שהורות, אבל ע"י שם בגמ' שמבורר כי כמה קדמונים לא היו נוהגים כן ומישכים בדוחק לתרג' דעת האומר שהיא הלכה, בגדרים (לז). מקרא סופרים, עמוד סופרים, קרין ולא כתיבין, כתיבין ולא קרין הלכה לממס' הם. ע"י למעלה פ"ז שם הראיתי מה הוא מהות ההלכה הזאת, במנחות (לכ). שרמט מוזה הלכה לממס'. אבל המענין במגילה (יח:) ימצא כי יש חולקים על ההלכה הזאת, והנה בכל אלה שהזכירו האמוראים אינן כי אם ד' הלכות אשר אין עליהן חולק. הרי כלל כל ההלכות אשר אין עליהן מחלקת רק ט"ז במספר.



מפני שהמצוה הזאת היתה רפויה בידיהם בכמה זמנים, ואולי היו באמת בימים הקדמונים אנשים אשר היו ממאנים בפירוש התורה לצד הזה ולא פירשו דבריה על נתינת אות ממש וקשירה ממש, ואף מקצת מחכמי התורה הראשונים עם שהאמינו בכל לב שכונת המצוה על התפלין ממש בכל זאת חשבו כי תכלית המצוה היא למען תהיה יריאת ה' ומצותיו תמיד (ויספיק בקדמוניות ח"א ס"ד פ"ח), ובמקום שיש להשיג התכלית הזאת על ידי אמצעי אחר אין להקפיד על המעשה הזה, ואמרו בפירוש שהמניח תפלין כאלו קורא בתורה, וכל הקורא בתורה פטור מן התפלין (מכילתא בא פ"ז), ועל כן בלי ספק שדעות כאלה גרמו לפעמים רפיון ידים מן המעשה בפועל. ונגד הרפיון הזה, השתדלו ללחום ואמרו כל הקורא קריאת שמע בלא תפלין כאלו מעיד עדות שקר בעצמו (ברכות יד:), וכדי בזיון וקצף שפכו על המרפס יום מן המצוה הזאת, עד שקראו אותם פושעי ישראל כגופם (ר"ה יז), ואמרו איזה הוא עם הארץ כל שאינו מניח תפלין בכל יום (ברכות מז:), ונודע למדי כמה נכזה בעיניהם האיש אשר החזיקו לעם הארץ (פסחים מט:), והתרחקו ממנו תכלית הריחוק (שם נדרים כ, ובכ"מ). ההשתדלות הזאת דוברת גם מתוך קצת הגדות אשר נתפשטו באומה. כמו זאת: שהקדוש ברוך הוא מניח תפלין בכל יום (ברכות ו), והקב"ה הראה למשה קשר של תפלין (שם). ועל מיכל בת שאול וגשים צדקניות אחרות ספרו שהיו מניחות תפלין (מכילתא בא פ"ז ערובין צז), וירושלמי ברכות פ"ב, וכל זה היה כדי להראות גודל ערך המצוה וכנגד הרפיון שרפו ידיהם ממנה, ועל כן נבין מדוע דקדקו ביחוד לתת מקור קדום עד למשה מסיני לצורת התפלין, במקום אחד נמצא שאמרו על הלכה אחת כך נ"ת להם (תמורה מז), והלשון הזה מורה כי כונתם שניתן להם כן מסיני ומפורש כן בתלמוד, אבל אם נתבונן שם היטב נמצא כי לא דברו כי אם בהשערה אשר יסודה דברי אגדה. ענינים שונים יתוארו במשנה וברייתא ובתלמוד בשם הלכה סתם ולא נאמר בהם דבר ממהות ומקור הלכות כאלה, אבל האחרונים רגילים לפרש הלכות ממין הזה שגם הן הלכות קדומות ומיחסים אותן למשה מסיני (1) ולפעמים ישתמשו בנמרא בדבורים הלכתא גמירי, או גמרא גמירי, או גמירי, ועל כל אלה הדבורים אמרו מפורשים התלמוד כי הם מכונים על הלכה למשה מסיני (2) ויש הלכות אשר השתמשו עליהן בדבור "באמת" או "באמת אמרו" וגם עליהן אמרו שהן הלכה למשה מסיני (3). אבל אם נתבונן היטב ברוב המקומות אשר נזכרו שם כל אלה הדיבורים נמצא בבירור וכלי ספק כלל כי אין הלישונות האלה מורות על הלכה למשה מסיני בדקדוק.

(1) הלכה סתם: מילה דוחה שבת (שבת קלב), נקבות מצרי ואדומי מותרות (יבמות עו), האיש מזויר את בנו ולא האשה (נזיר כה), האיש מגלה על נזירות אביו (שם ל), מעות סתומים יפלו לנדרה (שם כה), עצם כשעורה כטמא (שם נו:), כסוי דם בכל דבר, נזיר שגלה הייב בכל דבר המנעל, גט כשר לכתוב על כל דבר (פסוק טז), ובכולם פ"ה המפרשים הלכמים ואני לא מצאתי כן מפורש בגמ', אבל מצאתי שהלכה עמומי ולא עמונית היא הלכה שנתחדשה (ירושלמי יבמות ס"ג ה"ג) וה"ה לנקבות מצריות ואדומיות, ואם תעיון בכל המקומות שציינתי תמצא שברובן יש מלה לוקה.

(2) הלכתא גמירי: טומאת ההדוס (פסחים פ"א:), חצי נזק צדורות (ביק נ:), ספק טומאת (חולין ט:), גולל ודופק (שם ע"ב), ועוד בכ"מ ואין לשון גמירי הלכה למ"ס והראיה ממהדרין (קא:), גמירי שאין ישיבה בעורה אלא למלכי בית דוד וע"י בתו, יו"ט וזבחי פ"א מ"ג, ובפסחים (נב), פריש"י גמירי מסור מאבות.

(3) במשנה שבת פ"א מ"ב ותרומות פ"ב מ"א מוכח שבאמת אמרו אינו הלכה למ"ס וע"י ברע"ב ותו"פ, ורש"י פ"י בבבא מציעא (ט), כל באמת אמרו הלכה ואין לחסם ולגמגם בדבר, ושם בב"מ לא נאמר רק הלכה סתם ובשבת (צב), הובאה ברייתא שגם בן גר' הלכה סתם אבל בירושלמי גרסי' בכמה מקומות כל באמת אמרו הלכה למ"ס ואילו המלה "למשה מסיני" אין אלא הג"ח מן הגליון אשר הוסף איזה מגיה, ואיזה מעתיק שאינו בקי הכניסו בפנים.

אחרי הדברים והאמת האלה נוכל לשפוט בצדק כי בכל דורות החכמים הקדמונים אשר רוב ההלכות מזמן שקדם להם היו מסופקות אצלם ונעלם מהם מקורן וגם טעמן תלו אותן בזמן היותר קדום, ולא נתמנה על ספקותם ועל אשר נעלם מהם המקור הראשון. כי כן היה מונח במבוע הדבר. הלא מתחלה בעת שהחזירו הדת לישינה בימי עזרא, היה כל דבר אשר הוכן ואשר הוסד בדיני התורה כנזירה שיעצה מלפני השליש, הכל היה בהסכמת כלם או רובם ועל יסוד הסכמה כזו נגמר כל דבר והיה לחק קבוע, אבל לא נכתב לדורות, מתי, ומי, ומאיזה סבה הוחק זה החק, והיה לפעולת אדם בקרב העם ובחלק מן התורה אצל הלומדים והתלמידים עד שהיה במדרגה אחת עם כל החקים המקובלים. ומוכן מעצמו שבמשך הזמן, ובפרט מעת שנתעכבה הדרישה ממאורעות שינות, ששכחו ולא ידעו עוד להבדיל בין המקיבל כאמת מימים קדומים — ואולי עד הימים שנתנה התורה — ובין מה שהוציאו הסופרים הראשונים בהשכלתם מהכתוב או מן הסברה, ועל כן כאשר יוסף הזמן ללכת קדימה כן ירבה אצלם הספק, ועל כן לא יכלו שכל דבר אשר היה מסופק ולא יכלו לעמוד על מקורו ומעמו כי היו מחזיקים אותו לדבר מקובל מזמן היותר קדום, כי באמת היו חיים וקיימים בקרבם דברים מקובלים מן הזמן ההוא, ומצאנו שבקשו חכמי הדורות לתת לפעמים מעם וסברה לדברי קדמוניהם; והביריהם או הבאים אחריהם לא הסכימו על ידיהם יען כי לא ישרו בעינים טעמים וסברותם, ובאופן הזה בחרו להם יותר לתלות הדבר בקבלה קדומה ולהחזיקו להלכה למשה מסיני מלתת לו טעם אשר לא ישר בעיניהם בשום ענין. ובאמת הוא מוחכם יותר להחזיק דבר לקבלה קדמונית מספק בדרך השערה שאז אין סכנה לבישולו יען כי כל דבר מקובל היה להם קדש בדברי התורה, מלתת לו טעם וסברה הבניים על יסוד רעוע אשר הסכנה קרובה לבישול הדבר מכל וכל. על דרך זה ראינו שהחכמים הראשונים בקשו לתת טעם לערבה וניסוך המים, והוציאו אלה ההלכות מן הכתוב על פי דרשה רחוקה וזרה והבאים אחריהם השליכו טעם זה מנגדם, אך לא שנתנו טעם אחר היותר נכון אמנם החליטו שאין צורך לחפוש טעם וסבה כי הן ההלכות המקובלות למשה מסיני, ומפורש דבר זה במאורע שאירע לרבי עקיבה עם תלמידיו (נדה מה), אשר ר'ע בקש לתת טעם וסברה להלכה מסופקת. והיה כאשר הציע סברתו ומעמו מלפני תלמידיו הסתכלו בו כמשתוממים על הדבר כי לא ישרו דבריו בעיניהם; ויאמרו אליו למה זה אנחנו נדרוש טעם רחוק אשר לא תנוח דעתנו בו הלא יותר קרוב לתלות המסופקת בקבלה קדמונית ולאמר עליה שהיא הלכה למשה מסיני כמו שאנו אומרים שכל התורה הלכה למשה מסיני, והדבר ברור כי לא תלו אותה בקבלה מסיני מפני שהיה הדבר מקובל אצלם אמנם אמרו כן בדרך היקש והשערה. כי איך אפשר שהיתה קבלה ביד התלמידים דבר שלא מסר להם רבם בגדר הלכה למשה מסיני. והנה כאשר ראינו מן המאורע שאירע לרבי עקיבה עם תלמידיו, שהיו מיחסים לפעמים איזו הלכה לקבלה מזמן היותר קדום לא מהיות להם ראייה ברורה כי אם בהשערה בלבד; אף כן היה בכל ההלכות המסופקות אף במקום שלא היו יודעים שלשלת המסורת והיה ספק במקורן ובזמנן, יחסו אותן למשה מסיני בראותם שההלכה מוסכמת ומושרשת בעם. והדרך להפליג דברים בתולדות זמנם לא נפלאה ולא רחוקה אצל חכמי התורה שנעל פה, כי כן אמרו מפורש (ירושלמי קידושין פ"ד ה"א) עד עמוד הכהן לאורים ולתומים וכי אורים ותומים היו באותה השעה אלא כאדם שאומר לחבירו עד שיחיו המתים עד שיבוא בן דוד. והנה הם מעידים על עצמם כי מדברים לפעמים בהפלגה יתירה. ודרך ההפלגה נמצא אצל קדמונינו בין

במדבריהם בין בספריהם. והיה אצלם כלל קבוע כשפירשו ספרים קדומים או דברי חכמים שקדמו להם שלא לקחת הדברים ככתבם, ישנם לשונות התורה ושאר כתבי קדש ודברי החכמים משתמשים לפעמים בדרך הכנאי והפלגה (הולין צ. ושל"נ) ועתה אף כן היה הדבר בבחינת יחוס ההלכות. וכאשר הלכו פרקי הזמנים קדימה והתרחקו יותר מן הדורות הראשונים אף כן התעוררו יותר להחזיק בהיסוד: שאם נמצא הלכות אשר אין אנו יודעים מה טיבן ומקורן שלא נשתדל למצא להן מעט רחוק אלא יותר נוח לתלות המסופקת בקבלה מסיני, כי כן הדבר כהרכה הלכות המשוקעות במשנה והן מסופקות לנו. ואחד מגדולי החכמים (ר' יוחנן) העמיד היסוד במאמר קצר אבל מבורר, באמרו: אם באה הלכה תחת ירך ואין אתה יודע מה טיבה אל תפליגנה לדבר אחד שהרי כמה הלכות נאמרו למשה מסיני וכלן משוקעות במשנה (ירושלמי סאה פ"ג) ואם נזכור את כל הראיות וההוכחות המובאות למעלה על עצמות הקבלה נראה כי החכם הזה היה מכוון אל האמת, כי אמת הוא וברור כי הרבה דברי הקבלה יש ליחס לזמן קדום מאד וכלם משוקעים במשנה אבל לא נודע להבדיל בין מדרגות קדימתם בזמן, יען כי לא נרשמי כהוראת זמנן וגם נכתבו ונישנו כלם ממש בתואר אחד. ועתה נתברר לנו שכאמת כן הוא שמאז ומקדם האמינו שזמנן נתינת התורה וכתובתה נמצאו להם הרבה ענינים כעל פה לפרש את הסתום בתורה הכתובה. אבל מלחץ התלאות והצרות אשר מצאום כמעט בכל דור ודור, ומסכת העובים השונים, החומרים המסוריים, אשר על ידם נתעכבה המסרת כהליכתה נשתכחו דברים רבים והיו כלא היו, ואף מה שנשאר חי וקיים כפעולות העם ובמנהגיהם, לא נשאר באפן שנוכל להתבונן ממנו קדמותו ומקורו. רק מימי הסופרים הוחל לדרוש בתורה ולקבוע הלכות חדשות גם ישנות, וכמה גלגולים ומאורעות עברו עליהם עד אשר הביאו מכסת ההלכות בסדר נכון, וגם אז לא יכלו לעמוד על סודם עת איזו מן ההלכות מקובלת מזמן קדום ואיזו מחודשת במשך הזמנים כי צורת כלן היתה שוה ולא היו רושמי המקובלות ניכרים בהן, ועל כן היה כלל אצלם שכל הלכות מסופקות כאלה אשר נסתפקו עליהן ממי, ומתי, ולא היה סבה שנתחדשו תלו אותן בזמן היותר קדום, והוא בקבלה ממש מסיני.

אבל מאד נפלאות היא אשר לא מצאנו רושם מזמן הדורות של הסופרים אישר ירמוז על יסוד האמונה בקבלת בעל פה מסיני. וזה גרם לרבים כי נמוזו באמונתם. כי חשבו אולי אלה הקדמונים לא ידעו סמנה ולא הכירוה. כי אילו האמינו מדוע החשו ולא דברו מזה דבר אחרי שהדעה הזאת היא עיקר גדול לפעולתם ולתורתם ולדת היהודים בכלל? הלא היה ראוי שידברו מזה בפירוש כמו שדברו מעיקרים אחרים אשר נחוצים להחזקת התורה, וצויו הוו מתונים בדין, והעמידו תלמידים הרבה, ועשו סייג לתורה, אמנם אין חסרון פרסום האמונה הזאת אות ומופת על חסרון מציאותה. ומה שלא הודיעו דעתם על זה אין זאת אלא מפני שבדור הסופרים היה פרסום מחשיבתם על דבר הקבלה אך למותר כמו שלא הזכירו ולא הוכרחו להזכיר על האמונה באלהיות התורה הכתובה. כי רק הערעור מצד אחד הוא גורם הכרה לפרסם חלופו, וגם כאמת היה הערעור כימי הדורות המאוחרים הסבה לפרסום זאת האמונה. אבל בימי המועד הראשון לא היה איש שערער בדבר כי כל העם שבו ברצון וכנפש חפצה אל התורה ואין אחד מטיל ספק במה שהורו להם הסופרים או המבינים, ואין שואל מאין להם זה כי קימו וקבלו עליהם את הכל בלי פקפוק. ועל כן לא נוכל לשפוט משתיקתם מאמנת היסוד הזה על בלתי המצאה בזמנם. אמנם כן הוא בלי ספק כי יסוד האמונה הזאת כבר היה קיים באומה בדורות הסופרים הראשונים.



ומשנות דור ודור ידעו כי הרבה הקים ומשפטים ודינים היו חיים וקיימים באומה רק במסרת ורא נכתבו, מקצתם נכתבו לאחר זמן או נרמו עליהם (זבחים כב. ובכ"מ) ורובם נשארו במסרת. אל השארית הזאת נוספו חקים והגבלות לפרש התורה אשר חדשו הסופרים והחכמים של כל דור ודור וגם הם לא היו כי אם בעל פה והנה במרוץ הזמנים וכרבות המאורעות והתלאות רבו המבוכות וגדלה השכחה ובגלל זה גדלו גם כן הספקות בלא יכלו להכדיל בין המקובל כאמת ובין המחודש, ועל כן התרחבה האמונה בקבלה בעל פה מסיני גם על פירושים וחקים אשר לא היו מקובלים עד שהאחרונים העמידו כלל (ספרא בחקתי פ"ה) שנתנה תורה הלכותיה ודקדוקיה ופירושיה מסיני. וכי הראה הקב"ה למשה דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים, והפריזו על המדה באמרו (ברכות ה.) מקרא משנה וגמרא כלם נתנו למשה מסיני. ומי יספור כל המאמרים המורים שהחכמים הלכו בזו המחשבה. כן עשה זה השורש ענה וישא פרי במשך הזמנים. אמנם אם נתבונן בצורת הדרשות שהם הפירושים הלא יתברר לנו, מדרך ההצעה והלשון אשר ישתמשו בדרשותיהם, כי הדרשות הן פירושי עצמם. כי אין יעלה על הדעת שאם יאמר אדם כך וכך אני דן, או בא הכתוב ללמד על כך וכך, ואחד כנגדו ידון או למד מן הכתוב ההפוך, שדרשות כאלה הם פירושים מקובלים ולא פירושי עצמם? ולא עוד אלא שלפעמים אמרו החכמים בפה מלא על איזה פירוש שהוא נחחד בזמן כך וכך (ירושלמי יבמות פ"ה ה"ג), ולפעמים מרגלא בפיהם לאמר: סופרים הניחו לי ואדרשנה (סוטה מז. ספרי נשא פ' ח'). ואם אמרו: (מגלה יט.) שהראה הקב"ה למשה מה שהסופרים עתידים לחדש, והאמינו (ירושלמי מגילה פ"ב ה"ה וחגיגה פ"א ה"א ומדרש קהלת) שאפילו מה שתלמיד ותיק עתיר להורות ניתן למשה מסיני כי אין כל חדש תחת השמש, הלא מפורש יוצא מזה כי החזיקו מדרשי כל הדורות כמחודשים, ואף על פי כן נתנו למשה מסיני. ואמרו בפירוש על פעולת הסופרים שהם יסרו ההלכה וחדשו ההלכה (ירושלמי ערובין פ"ה ה"א). וגמצא שמוכירים לפעמים פירושי סיני ודקדוקי סיני (ת"כ בחקתי פ"ה) ולפעמים מוכירים פירושי סופרים (סנהדרין פח.) ודקדוקי סופרים (ת"כ קדושים פ"ח וסנהדרין פז.) וכן מצאנו שמדרש שנקראו אצלם מדרשי החכמים דברים הכתובים בתורה (תוספתא חולין פ"י) אף במדרש שאינו משמעו וששמו של מקרא. ומצות מקרא מגילה שהיא תקנת חכמים אמרו במקום האחד (ירושלמי מגילה פ"ז ה"ז) המגלה הזאת נאמרה למשה מסיני ובמקום אחר אמרו שהיא תקנת חכמים כנגד אל מצות התורה שנאמרו למשה מסיני (תוספתא סוטה פ"ז שבעות לט. ורמב"ן בהשגות לס' המצות שורש א'). ועתה אם נעריך כל אלה המאמרים זה לעמת זה כמה סתירות המפורשות נמצא בהם? ואיה האומן הנפלא אשר יכול להתאים ההכחות האלה? ואיה השכל הכריא שיסבול ההפכים הנזכרים בלתי שיאמר: כי אם אמרו שמה שחדשו בכל הזמנים כבר ניתן למשה מסיני לא אמרו בדקדוק אלא היתה כונתם שכל הפירושים המחודשים היו מונחים בחק התורה ועל כן היו בערך כאלו נתנו מסיני. וכמו שהיה הדבר הזה בפירושים המחודשים בכיור כמו כן יובן גם בפירושים המסופקים ואם כן מה שאמרו שכל הפירושים ניתנו מסיני גם כן לא יוכן בדקדוק ובצמצום גמור.

שורש הפשטה הזאת שבין המאמרים המכחשים זה את זה איננה המצאה חדשה אצלנו, אבל היא דעת חכמי התלמוד, אם נקרא בדבריהם בשום לכ. הנה בעלי התלמוד היו מוקירים מאז כל דבר ודבר אשר יחדש אחד מן החכמים והוא ישר ואמת לפי מראה עיניהם, מעלת הדבר ההוא היו מפליגים עד שנחשב בעיניהם כאלו ניתן מסיני. ובפירוש נאמר כן בתלמוד (ירושלמי

מנהדרין פ' ה"א ספרי (עקב פ' מ"א) כלם נתנו מדועה אחד, אמר הקב"ה אם שמעת מפי קטן מישראל והנייך לא יהיה בעיניך כשומע מפי קטן אלא כשמעו מפי גדול, ולא כשמעו מפי גדול אלא כשמעו מפי חכם, ולא כשמעו מפי חכם אלא כשמעו מפי נביא ולא כשמעו מפי נביא אלא כשמעו מפי רועה ואין רועה אלא משה. והרעיון הנשקף מתוך המאמר הזה אך כדמו קל הנה הוא מפורש באר היטב וכשום שכל בדברי אחד החכמים האחרונים (תנא דבי אליה) שאמר: כל מי שמחשיב דברי תורה על פיו דומה כמי שמשמיעים אותו משמים. ובעלי האגדה יתארו הרעיון הזה בטליצה ציורית. בתאדם מעלת ר' עקיבה אמרו: (מנחות כט:) הראה הקב"ה למשה את ר' עקיבה שהיה יושב ודורש ולא היה משה יודע מה הוא ואמר ותשש כחו של משה עד שהגיע לדבר אחד מן התורה ושאלו תלמידיו מנין לך זה ואמר הלכה למשה מסיני, מיד נתקרה דעתו. הנה במשל הזה יתאר המליץ את המדרשות אשר דרשו הדורות האמצעים של התנאים וביתוד דורו של ר' עקיבה, אשר נאמר עליו שהיה דורש על כל קוץ וקוץ שבתורה תלי תלים של הלכות. הלא עין בעין נראה כי לדעתו כל אלה המדרשים חדשים מקרוב באו מדעת אומריהם ודורשיהם אשר לא יערום קדמוניהם עד כי משה עצמו משתומם על כי ישונה תואר פני תורתו, את דבריו לא הכיר ואת חקיו לא ידע כי הפירושים החליפו מובנם ובגלל זה תשש כחו. אבל מהר נתקירה דעתו בראותו שגתלו הדברים הנדרשים בהלכה למשה מסיני (יעללינעק בדרשותיו) ועתה מי לא יכיר מן האגדה הזאת שאין דעת הקדמונים במובן הדבור: הלכה למשה מסיני, בדרך ובצמצום, אלא כמו שאמרנו שאף על המחודשים אמרו ככה, יען שלדעתם כל הפירושים המחודשים היו מונחים בחק התורה. ועל כן בצדק יכלו לאמר על רבי עקיבה וחבריו: דברים שלא נגלו למשה נגלו לרבי עקיבה וחבריו (במדבר רבה פ"ט). ואחר מחכמי התלמוד — רבי אבהו — יגלה לנו סוד הדבר באמרו: וכי כל התורה למד משה, כתיב ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים ולא רבעים יום למדה משה? אלא כללים למדהו הקב"ה (שמות רבה פט"א). והנה לא נרצה לדרוש ולחקור על הדבר על איזה כללים שכונן המדבר בזה, אך זה יוצא לנו מדבריו בבירור שלדעתו הניח הקב"ה השתלשלות כונת התורה לחכמים ולא נמסרו למשה כי אם כללי התורה שבעל פה. האמנם כי יפלא זאת בעיני המאמינים ההולכים לתומתם ורגילים להאמין הדברים כהוייתם וככתבם, אבל לא נפלאות ולא רחוקה היא אם יבחנו הדברים בשום לב. כי מאז האמינו כי התורה עצמה נתנה להם רשיון גדול לדרוש ולפרש דבריה, ובכח הרשיון הזה עלו מדרשיהם לתור המעלה אשר יש לדברים האמורים בפירוש בתורה. זה הרשיון מצא במאמר התורה: לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך (הכנים הלויים או השופט אשר יהיה בימים ההם) ימין או שמאל (דברים י"ז, י"ח) אפילו אומרים לך על ימין שהוא שמאל (ספרי פ' שופטים) וחזק אמונתם בההרשאה הזאת מתואר במאמר (ראש השנה כה:) אין לך אלא בית דין שבימך. ואמרו על כמה תנאי המצות והגבלותיהן אשר אין רשומם ניכר בתורה, שהכתוב מסרם לחכמים (חגיגה יח: בכורות כו: ספרי ראה פסקא קליה). ואחרי שהרשיון הזה נתנה להם התורה עצמה, על כן היו כל פירושיהם ודרושיהם במעלת הדברים הניתנים מסיני וע"כ לא יפלא עוד בעינינו אם יכנו גם את הפירושים המחודשים או המסופקים בבחינת תולדתם וזמן הוסדם בשם פירושי סיני. וכבר נודע למדי כמה יקר ונכבד אשר היה הרשיון הזה בעיניהם עד שגם מצות החכמים היו אצלם בצד מה כמצות התורה ולא נמנעו לתקן ברכות עליהן ולנסח הברכות כנוסחתן על המצות הכתובות בתורה לאמר: אשר קדשנו במצותיו וצונו לעשות

כך וכך כמצות חכמים (שבת כג:). ואמנם אם נשאל איך אפשר שפירוש מחורש ייוחס לקבלה? ומה יועילנו לאמר: שככת הרשיון אשר נתנה להם התורה על כל פירושיהם וחירושיהם לתור מעלת הדברים אשר נאמרו מסיני, הלא בכל זאת לא יאות לקרוא להם שם כשם הדברים שניתנו מסיני למרות פני האמת? ואיך יסבול שכלנו לאמר שאנשי אמת ובעלי אמונה כהחכמים ההם יאמרו בבירור על כל הפירושים שהם מסיני, אחרי שידעו בלבם שהם לרוב מחורשים מחכמי דור ודור? לשאלות האלה לא נמצא מענה בלתי אם נאמר שהאמינו כי בכל מה שפירשו הסופרים והחכמים בעלי מדרש התורה הכאים אחריהם נעזרו בעזר אלהי להסכים בפירושיהם אל הכונה הראשונה המונחת בדברי התורה הכתובה. מאמרים רבים מחכמי התלמוד רומזים על האמונה שהאמינו כי ה' נתן חכמה לדורשים למצוא הכונה הנכונה בתורה בהסכם עם הכונה הראשונה. ובפירוש אמרו: (ספרי פ' פנחס פ" קל"ד) שהתורה נתנה להם לחכמים לדרוש וללמד. וכן אמרו על יהושע (ירושלמי פאה פ"ח ובכ"ט) אפילו דברים שלא שמע מרבו הסכימה דעתו למע שנאמר למשה מסיני. ומתוכן המאמר הזה נלמד שהיה דעת בעלי התלמוד כי לא כל מה שנאמר למשה מסיני מסר ליהושע, שאם לא כן איך לא שמע יהושע מרבו מה שנאמר לו מסיני? ומסכים זה עם מה שאמר אחד מחכמי התורה האחרונים (תוס' יום טוב בהקדמתו) שמה שהראה הקב"ה למשה דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים זה לא היה מוסר משה לאחרים כלל. ומצד השני נלמד מזה, כי האמינו שעל ידי הדרישה הנאמנה מסכים הדורש אל הכונה הראשונה, שהתורה ניתנת לו דעת לדרוש וללמד. והאגדה מספרת (תמורה מז.) ממעלה עתניאל בן קנו שהחזיר בפלפולו מספר גדול מן ההלכות שנשתכחו בימי אבלו של משה. והרעיון הפנימי של ההגדה הזאת גם הוא רומז על אמונתם בהעזר האלהי אשר הוא בסומכי נפשם בדרישתם בתורה עד שיכבאו להסכים על הכונה הראשונה. כי לולא כן איך יכלו לאמר שהחזיר את ההלכות הנשכחות, אם נשתכחו מי אמר להם כי מה שהוציא עתניאל בפלפולו הוא באמת בהסכם עם הנשכחות? ובהכרח שצריכים לצייר לנו ההגדה הזאת על דרך זה שהיו הלכות מסופקות אצלם ולא ידעו מה אמר בהם משה ובה עתניאל בן קנו ודרש בתורה עד שהשקיט את הספקות והאמינו שהסכימה דעתו אל מה שנאמר למשה מסיני. ואין הגדה זו יחידה במינה, כי כמו כן יסופר לנו (ב"ר פ"ע"ב שה"ש פ" יפה את כתוצאה) מאתים ראשי סנהדראות היה שבמו של יששכר מעמיד וכך אחיהם מסכימים הלכה על פיהם והוא משיב להם הלכה כהלכה למשה מסיני. והנה אם אמנם כי אין לכל אלה הספורים כי אם ערך הגדה אך אחת היא אשר יוצאות מכין כולם, והיא, שהאמינו כי כל הדרשות המחורשות היו בעיניהם בערך מקובלות מסיני ומבנות אצלם בשם קבלה מסיני, מפני שהאמינו כי הסכימה דעתם למה שנאמר מסיני ועל ידי פלפולם כונו אל הכונה הראשונה. אולם הדעה הזאת שהאמינו, כי הסכימה דעתם אל הכונה הראשונה אין לה אפשרות רק במקום שהדבר הנדרש הוא מוסכם מן הכל מבלי הולך עליו בשום זמן, אבל אם נעביר ונל' שדרה מדרשי החכמים הלא נמצא כי כמה פעמים נחתך חרין בבית דין האחד על פי מדרש התורה ובא בית דין אחר אחריו והחליט הדין בהיפוך מן הראשון וגם החלטתו לקוחה ממדרש התורה, ועתה איך אפשר ששניהם יסכימו אל הכונה הראשונה אחרי שהם דורשים מהיפוך להיפוך? ולא לבד שאירע כן דרך מקרה אלא שהיה זה כלל מוסכם אצלם שיש כח ביד בית דין מאוחר להחליט דבר על פי מדרש התורה בהיפוך ממה שהחליט בית דין שקדם לו אף שהחלטתו גם כן היתה נכונה ומיוסדת על מדרש התורה



(רמב"ם הל' מטרים פ"ב מן התלמוד). ובזמנים שיונים קרה כן באמת. וכבר במועד הסופרים ומיד אחריהם נמצא רושמי דבר זה. כמו מה שנהנו איסור מלהלחם בשבת זה המנהג קדים מאד. בי ז' תלמי לאני אשר מלך באלכסנדרי אחרי מות אלכסנדר המוקדוני, נכבשה ירושלים בשבת מפני שהיהודים שבתו בשבת ולא עמדו בעבור זה נגד הכובש (יוסיפון בקדמוניות ח"ב סי' פ"א) ואחרי זמן כימי מלחמת החשמונאים היה עוד האיסור הזה מפורסם כי בימי מתתיהו החשמונאי, עם שנלחמו בשונאיהם בקנאה מאין משלה בכל זאת קדושת השבת המניעתם מהלחם בשבת (יוסיפון שם פ"ו ספר המקבילים א' פ"ב). ואף כאשר נועצו יחד והסכימו להתיר הדבר לא התירוהו אלא לשעה, כי כן יסופר שבעת שעלה פאטפיאוס הרומי על ירושלים וכבש את העיר היה נקל לו לכבשה מפני יום השבת שהוא היום אשר היהודים נמנעים מלהלחם בו (יוסיפון שם ס"ד פ"ב). ועתה ראינו שאף בעת שנהנו בו היתר לא נהנו כן אלא מצד ההכרח, אבל לא פירשו את חקת התורה לצד הזה. אמנם אנו רואים שאחר זמן בא שמאי הזקן והתיר להלחם בשבת לא מצד ההכרח לכד או לצורך השעה אלא מצד דין התורה ובסמיכתו על מדרשו אשר דרש, עד רדתה אפילו בשבת" (שבת יח. וספרי פ' שופטים). וכן נמצא בענין המלאכה בעבודת השרה בשנה השביעית שבאותה זמן אסרו מין מלאכה וסמכו האיסור על המקרא ובזמן שאחרי התירוהו וגם כן בסמיכתם על המקרא וחכמי התלמוד אמרו על זה בפירוש (ירושלמי שביעית פ"א ה"א) ב ש ע ה שאסרו למקרא סמכו וב ש ע ה שהתירו למקרא סמכו. וקרוב לזה אמרו במקום אחר (ב"ר פ' פ"ב) ומה ראו לרחק ולקר? מקרא קראו ורחקו מקרא קראו וקרבו. ועתה בהיות הדבר כן איך אפשר להחזיק בהדעה שהזכרנו שהאמינו כי הסכימה דעתם, בדרישתם, אל הכונה הראשונה בראותנו שבת דין אחד מחליט דבר ובית דין אחר מחליט הפוכו, איך נוכל להצדיק שניהם ולאמר עליהם ששניהם דברו נכונה ושניהם כונו אל הכונה הראשונה? אמנם אם גם זאת הוא כי לא יתכן להניח שתי דעות הפכיות בכונת איזה מאמר ולאמר שעל שתייהן יחד כוון האומר, בכל זאת לא היה זאת נפלאה ורחוקה בעיני חכמי התלמוד יען כי היה אצלם כלל גדול שהאמינו בו, כי נותן התורה יעד כן מתחילה שדברי התורה היו נאותים להתפרש בפנים שיונים והיו סובלים פירושים הפכיים למטא גם למחר לאסור וגם להתיר ושיהיו האיסור וההיתר, המוטא והטהרה גם יחד מונחים בחק התורה ובכונתה. ועתה לא יפלא בעיניהם אם דבור אחד בתורה יתפרש מבית דין אחד לאיסור והדבור ההוא עצמו יתפרש מבית דין מאוחר להתיר, שיכלו לאמר על שני הפירושים כי שניהם היו מונחים בכונת התורה והסכימה דעת שניהם לכונה הראשונה, שנאמרה או נמסרה או נרמזה או נודעה בכלליה למשה. כן היתה דעת חכמי התורה שבעל פה באמת ובבירור. ואמרו בפירוש: כל דבור ודבור אמר לו הקב"ה למשה מ"ט פנים מהור ומ"ט פנים טמא (מדרש שה"ש פי' הביאנו) והפלינו מעלת החכמים שהבינו לדרוש את התורה על פי הפנים ההפכיים האלה (ערוכין יג:) ועל כן בית דין של כל זמן וזמן שדן לפי מה שנראה בעיניו בכונת התורה הסכימה דעתו למה שנאמר למשה מסיני. בין שדן להתיר בין שדן לאיסור בין למוטא בין למטהר. ואחר מן החכמים יתאר ענין זה בציר נחמד (ירושלמי מנהדרין פ"ח ה"ב) אלו נתנה התורה חתוכה (מוחלטת בדיניה) לא היה לרנל עמידה (כלומר לא היה לדבר קיום מתמיד) מה טעם וידבר ה' אל משה, אמר לפניו רבונו של עולם הודיעני איך היא ההלכה אמר לו אחרי רבים להטות כדי שתהא התורה נדרשת במ"ט פנים מהור ובמ"ט פנים טמא. הנה המליץ הזה יצייר בנפשו כאלו הקב"ה הראה למשה את כל הפנים האפשריים בפירוש התורה דבר והפוכו בין לאסור

בין להתיר למוטאה ולמהרה. ומשה מתפלל על זה, איך אפשר שתהא התורה מתפרשת בפנים שונים ומתנגדים זה אל זה. והוא משתוקק לדעת איזה הפנים הם לפי האמת ולפי ההלכה? על זה משיבו הקב"ה שזה נמסר לחכמי הדורות ובעת שיסכימו רוב מן העומדים למנין אל צד האחד אז גם זה יחשב ההלכה והאמת. ומודיע לו גם הסבה, שהכרח הוא לקיים התורה שתהיה נאותה להתפרש בפנים למחר ובפנים לממא. ואחרי הרעיון הזה נמשך גם כן חכם אחר מחכמי התלמוד (תוספתא סוטה פ"ז חגיגה ג:) שאמר: כי התורה נמשלה לנמטעה טה נטיעה פרה ורבה אף דברי תורה פרים ורבים. ודברים ברורים כאלה אין צריכים פירוש. ועתה אם אמנם כי רוב הראיות האלה הן לקוחות מדברי אגדה, וגם אין אופני הצירים מן הדבר הזה שוים בכלם, ככל זאת מוסכם הוא שכחיהנה אחת אנדרות כאלה עדים נאמנים הן, המעידים על תואר פני האמונות והדעות המושלות באומה בעת הוסקן, ובענין שלפנינו יעידו על תכונת הדעות אשר נתפשמו בין היהודים בכחית התורה שבעל פה. ויתברר לנו מהם כי האמינו: שהרבה פירושים והלכות היו מקובלים, הרבה נשתכחו ברוב הימים ובמלטול האומה. וחכמי הדורות החזירו אותם מדעתם ומסברתם ובפלפולם בעזר האלהי, עד שהסכימו אל הכונה הראשונה. וגם הרבה פירושים והלכות נתחדשו והיו אצלם בערך מקובלים, מפני שחזקה בלכם האמונה בכח ההרשאה אשר נתנה להם התורה. וגם בנשמותם לפעמים מן הדרך אשר הלכו בהקדמוניהם בפירושים בתורה. סמכו על היסוד הגדול שהאמינו בו, שזה מונח בחכמת נותן התורה, שלא לתת התורה חתוכה ומוח למת, אמנם כונתו היתה שתהיה התורה פרה ורבה כנטיעה. וראשי הדורות בכל הזמנים היו מורשים בהרשאת התורה לפרש אותה כפי ראות עינם ושכלם. והחליטו הדין היוצא מכח דרישתם וחקירתם על פי הסכמת הרוב. והסכמת הרוב היתה להם למדה, לכל זמן וזמן להעמיד הלכה למעשה, שאין לך אלא בית דין שבימיך. ובין בשעה שאסרו ובין בשעה שהתירו היו סומכים הדבר למקרא ולא היה זה גרוען בחק האמת כי האמינו שנתנה תורה במ"ט פנים מפורסמים פנים מ"ט פנים מ"ט פנים מ"ט פנים מ"ט פנים מ"ט פנים בעלי התלמוד, ועל כן תשקט רוחנו ויסור כל ספק אם נראה התנגדות גדולה בין מובן איזה חקים בזמן קדמוני קדמונים בכל ימי הנביאים והגלות ובין מובנים בזמן מאוחר בימי חכמי התלמוד, או אם נראה שגם בזמן המאוחר הזה אין כל הדורות שוים בהכנת התורה כי לפי דעתם ואמונתם אלו ואלו דברי אלהים חיים.

### פרק עשירי

שמעון הצדיק משירי אנשי כנסת הגדולה.

הודעות מפרטי דברים בתורה שבעל פה אשר הם ילדי הזמן הראשון לא הגיעו אלינו בכתב, ומה שהונד לנו על אודותיה, זה מוצא פי האחרונים ולא נדע מה מהודעותיהם נסמך על קבלה ומה הוא מהשערה. ולא נתמה על הסרון הודעות קדומות בכיורו בעניני התורה; הלא גם מקורות האומה בכלל אין לנו שיר מן הזמנים הראשונים אחרי שובם מהגולה בעוד היותם תחת ממשלת מלכי פרס האחרונים. אך מעשה אחר יסופר (קדמוניות סי' כ"ז) וראוי להזכירו פה בתמונה מעט אור במעב הדתי בזמן ההוא. יהודיע בנו של אלישיב מת ויתכנה תחתיו בנו יוחנן להיות כהן גדול בימי מלך המלך הפרסי ארתחששתא השני (סביב לשנת ג'א תרכ"ח). שר צבא המלך היה באניאס. הוא היה פחת המדינה בסוריא וצור וגם ארץ ישראל תחת פקודתו. לפחת

הזה היה ריע ושמו ישוע אחי יוחנן הכהן הגדול. ישוע קנא באחיו ויהי עינו ולבו תמיד על הכהנה הגדולה. תשוקתו הזאת התחזקה על ידי אהבת הפחת אליו ועל ידי הכמתתו אשר הכמתו להעביר הכהנה הגדולה מעם אחיו יוחנן ולכהנהו תחתיו. ההכמתה הזאת אמצה את לב ישוע עד כי החל לחרור ריב עם אחיו ויעל ירושלימה לחפיק זממו. ויהי היום בהיותם שניהם במקדש ויריבו ריב זה עם זה אז קם יוחנן בחמתו ויהרג את אחיו במקדש ה'. כשמוע באניאס מן התועבה אשר נעשתה בישראל ובהיכל ה', חש לעלות ירושלימה לחקור את אשר נעשה. כבואו שם חפץ לכנוס אל היכל ה' אבל הכהנים רצו להמניעו כי חק לישראל הוא אשר לא יבא איש נכרי למקדש, אז חרה אפו בם עד מאד ויאמר וכי זה הרוצח נפש אדם במקדש טהור ממני? ויכנס בחזקה. אז שם עונש על המקדש אשר ישלמו חמשים דרכמונים מכל שה אשר יקרב על מזבח ה'. אבל יוחנן לא הועבר מכהנתו וישאר על פקידתו. הנה מן המעשה הזה אנו רואים ברור כי לא היתה יד חקת התורה תקיפה על הכהנים הגדולים או שההלכה: שהרוצח אף בעמדו אצל המזבח יוקח למות ולא ישלים העבודה (סנהדרין לה.). לא נוסדה עד אחר הזמן ההוא לאיזה סבה הבלתי נודעת לנו. כי אלו היה בזמן ההוא חק כזה מדוע הניחו את יוחנן בכהנתו? וכזה לא נוכל לאמר שממסע המלך והפחה הוכרחו על כן. הלא הוא לחפץ הפחה היה מנגדו וקצף עליו ולא היה אומר דבר אלו היה הכית דין רוצים להעבירו (1) מלבד הספור הזה לא הגיע אלינו דבר פרטי מן הזמן ההוא הנוגע במצבו הדתי ביחוד (2), גם משמות אנשי המוסת בעלי כנסת הגדולה, לא נודע לנו בלתי אחד, והוא: שמעון הצדיק אשר נאמר עליו כי היה משייירי כנסת הגדולה (אבות פ"א מ"ב). אם גם שאין לנו סבה להטיל ספק בדבר שזמן התחלת הכנסיה הזאת היה מיד אחרי שובם מן הגולה והיה עזרא אחד מאישיה ובלי ספק הראש עליה, כאשר נרמז ברושמים בספר הנקרא על שמו, בכל זאת לא נוכל להחליט בבירור ובצמצום משך הימים אשר התמידה, יען כי גם זה לא נודע לנו בבירור מי היה שמעון זה שהיה משייירי אנשי כנסת הגדולה? ובאיזה זמן חי ועמד בכהנתו? לפי מה שיוצא לנו מהגדת התלמוד חי שמעון הצדיק בימי הכבוש הגדול אשר כבש אלכסנדר את כל ארצות ממלכת פרס, ובתוכן גם את כל ארץ סוריא. כי כן יסופר בתלמוד (מגילת תענית פ"ט יומא סט) כאשר כבש אלכסנדר את ממלכת פרס, וידבר תחת רגליו את כל הארצות אשר היו תחת ממשלתה, עלה גם כן ירושלימה. היהודים אשר נאמנה רוחם עם מלכי פרס ידאו מחמת אלכסנדר, ויהי בקרבן אל העיר, וישלחו מלאכים לקראתו, מיקירי העם ומהכהנים ובראשם היה שמעון הצדיק הכהן הגדול לבוש בגדי כהנתו. ויהי כפנעם באלכסנדר ירד ממרכבתו, ויחן כבוד לכהן הגדול וישתחו לו. שריו התפלאו על ככה. ויאמר להם המלך, כי עשה זאת יען כי תואר פני הכהן הזקן הזה העיר בקרבן וזכרון חלום נפלא אשר חלם בצאתו למלחמה. בחלומי, והנה כדמות הזקן הנכבד הזה הולך לימינו, מנצח לפנינו ונותן לו תשועה בכל מלחמותיו. בגלל זה נשא הכהן חן וחסד לפניו, והבטיחו כי לא ירע לעמו אך יגדיל עמו חסד. גם מלא

(1) עיי' מכולתא משפטים פ"ד שדרשו מעם מזבחי תקדנו למות ולא לזיון. ובברכות (לב): דרשו יריבם דמים מלאו כהן ההורג את הנפש פסול ליישא את כפיו וכ"ש שפסול לעבודה עיי' סנהדרין (לה.) ובתוס', ובכל ענין ולכל הדעות פשוט הוא שאין להניח את כהן ההורג את הנפש אל העבודה לכתחלה וכ"ש שאם הוא כהן גדול שיש להעבירו. וכל ההלכות והדיונים האלה אין לפרש עם המעשה המסופר בפנים.

(2) בבחינת עמדתם נגד הכותיים נדבר למטה מה יזהת הזאת היתה סבה לתקנות וחמים הרשים בקרב היהודים.



אלכסנדר הבשחתי. בכוא ירושלימה הקריב קרבנות במקדש, ויואל לתת רשיון ליהודים לדרן דיניהם על פי חקי תורתם, ונתן להם חפשיות האמונה והדת. הנחה עשה להם מן המס בכל שנת השבע היא שנת השמיטה. ואל דברי שמונה אשר הלשינו הכותים על היהודים לא שש לב (יוסיפון בקדמוניות ס"ב פ"ב) המלך בקש ממנו להעמיר דמות תבניתו בהיכל, אבל הכהן ענהו כי זה נגד דת היהודים. אמנם הבשחתי כי יעשה לו מזכרת עולמים בקרב עם היהודים, אשר כל בן זכר אשר יולד מן הכהנים בשנה ההיא יהיה נקרא על שמו: אלכסנדר. והנה זה מסופר בתלמוד על שמו של שמעון הצדיק. אבל יוסיפון הכהן יספר ככה על שמו של ידוע הכהן הגדול. ידוע הכהן הזה מת זמן לא כביר אחרי מות אלכסנדר (סביב לג'א תר"ס). אחריו נתכהן חניו בנו וכשמת גם זה בא בנו תחתיו והוא שמעון הצדיק (יוסיפון שם) ולפי הדעה הזאת מלך שמעון הצדיק בימי השערוה והמלחמות אשר היו בין שרי צבאות אלכסנדר שירשו את ממלכתו אחרי מותו. בעת ההיא צר תלמי לאנוס על ירושלים וילכדה, וישב מישראל שבי רב ויוליכם מצרימה אמנם גם בזמן מאוחר מזה היה כהן גדול אשר גם הוא נקרא בשם שמעון, וגם לו נתנו בני דורו שם הכנוי: צדיק והוא היה בן חניו בן שמעון הראשון. שמעון הצדיק השני עמד בכהנתו בימי אנטיוכוס הגדול (סביב לג'א תש"כ). מקצת מדורשי קדמוניות חושבים כי שמעון זה אשר היה בן בנו של שמעון הראשון הוא היה שמעון הצדיק אשר נאמר עליו כי היה משיירי אנשי כנסת הגדולה (1). והנה אין בידינו ראיה ברורה להכריע בין הדעות בענין הזה וגם אין הכרעה בזה נחוצה לתכליתנו. אבל אין ראוי שנשב עינינו ממעב הדברים בכחית עיני היהודים לעמת הממשלה בזמנו של אלכסנדר וכן בזמנו של אנטיוכוס הגדול. מכל מה שהודע לנו בבחינה הזאת מזמנו של אלכסנדר ראינו כי מעת באה ממלכת פרס לידי אלכסנדר לא הורע מצבם המדיני. הוא הבטיח אותם לבלתי שנות דבר מעניניהם המדיניים והדתיים ולהניחם על מנהגיהם ומשפטיהם וגם מלא הבשחתי, ועל כן לא ראינו סבה מוכחת לביטול כנסת הגדולה בעת ההיא וכמו כן אין סבה לביטולה בימי אנטיוכוס הגדול אשר היה מלך חסד לישראל. כי אם גם שבמלחמותיו אשר נלחם עם תלמי פהילאפאטור עבר כוס התלאות גם על ישראל, הנה לא עשו התלאות האלה פעלה מתמידה. כי כאשר התגבר אנטיוכוס, הישב ליהודים מאד ונתן להם כל הזכויות אשר שאל להם, ובמכתב אחד כתב לאוהבו ושר צבאו נזכר מפורש ממצאות "הועד הגדול" וכתב לו: שנותן להם חירות לחיות כמשפט דתם ובעלי הועד הגדול יהיו פטורים מטס הגלגלת, ואין נאמר שבעת ההיא נתבטלה הכנסת הגדולה? אבל לא כן הוא בכוא תלמי לאנוס לירושלים אז נהפוך הדבר, הוא הניח שכבד רשעו על גורל היהודים וילחץ אותם להק' גדול, ועל כן בלי ספק באה לרגלו שערוהיה גם בעניניהם הפנימיים וזה סבה גדולה לביטול הכנסיה ואף לבעבור זה בצדק נוכל לשער שבעת ההיא פסקה כנסת הגדולה, ואחרי שראינו שבימי השערוהיה ההיא היה שמעון הצדיק הראשון כהן גדול, על כן גם הוא שמעון הצדיק הנזכר במשנה שהיה משיירי כנסת הגדולה. שמעון הצדיק מהולל כרוב תשבחות. הוא היה איש הולך תמים עם אלהים ובאהבה וחסד עם בני אדם (יוסיפון שם) וכאשר הוא לעצמו דבק בתורת ה' ועבד את אלהיו בלב שלם וגמל חסד לבני אדם, אף כן הורה לעמו וילמדם ללכת בדרך זו אשר אחזה רגלו. יקרת היסודות האלה וגורל ערכם תאר במאמר

(1) עיי' מה שכתב צונץ ג. ד. פ. 36 ובספר דברי הימים ליהודים מהרצפפלד ח"ב 195 ובספר קורות דת היהודים והכתות מראשית צד 95, ובמ"ע בן רגניה שנה ראשונה צד 198 משער דרדד ליבוש לעף כי שמעון שהיה משיירי כהן. הוא שמעון החשמונאי.

קצר כדרך הקדמונים באמרו: על שלשה דברים העולם עומד על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים (אבות פ"א) המאמר הזה מצד פנימיותו הוא חותם תכנית לתשוקת רוחו ולצרכי זמנו, ומצד צורתו כבר נמצא בו רוגמת המאמרים אשר נתייחסו לסופרים להיותם ספורות ספורות. מאד מאד גנה את העבודה החצונית כמעשה המצות ושבה את עושיהן אם יעשו אותן בשום לב ובמחשבה זכה. ואף לבעבור זה לא רצתה נפשו כנוזי נזירות לסנף נפשם. ועל כן נמנע כל ימיו מלאכול קרבן נזיר. כי אמר שהאוסר איסר על נפשו בנזירות יחשב חוטא. והוא היה האיש אשר ירה אכן פנה אל החק אשר אמרו הבאים אחריו בזמן מאוחר שכל היושב בתענית נקרא חוטא (נדרים י.). פעם אחת בא אליו אדם מן הדרוס יפה עינים וטוב רואי וקוצותיו תלתלים והיה נזיר. אמר לו שמעון הצדיק: מה ראית בני להשחית השער הנאה הזה? וספר לו רועה הייתי בעירי והלכתי למלאות את השאוב וראיתי את הבוכיה שלי בתוך המים ופחו יצרי עלי ובקש לאברני מן העולם. אמרתי לו רשע אתה מסחו בדבר שאינו שלך עלי להקדישך לשמים. והרכינ לו שמעון בראשו ויאמר לו בני כמותך ירבו עושי רצון המקום בישראל ועליך הכתוב אומר נזיר להזיר לה' (נדרים וז"ל פ"א בבלי וירושלמי וספרי נשא ובכ"מ). וראינו מזה איך בהשכלה רבה העמיק שמעון בדברי התורה. שאם אמרה התורה נזיר להזיר לה' אין כונתה שאם האדם מסנף את נפשו לכבוד שמים שיש בזה חפץ לה', אבל הכונה היא שאז יהיה הנזירות שמזיר האדם את נפשו באמת לה' אם היה לנוזר הנזירות סבה מוסרית לנזירותו. צורת ההנדה הזאת נושאת על פניה חותם קדמותה. ואולי הדבורים אשר שם המספר בפי שמעון היו דבריו ממש, ואז יראה מזה שכבר בימיו היו רגילים להשתמש במלת שמים לכנות בה את האלהים היושבי בשמים וכן הכנוי מקום לשם ה'. ואין ספק כי שני הכנויים האלה אינם מילדי העברים. וביחוד הכנוי שמים לשם ה' הוא השאלה לקוחה מן היוונים שמכנים את השמים ואת אלהי השמים בשם אחר. ויראתם מלהנות את השם באותיותיו. היתה הסבה אשר השתדלו להמציא להם כנויים שונים לכנות בהם את השם.

מן ההשתדלות אשר השתדל שמעון לעצור את העם מן הנזירות נוכל לשפוט בצדק כי בעת ההיא היו פרוצים מאד בנדרים ונזירות. כאשר נראה בדורות שלאחריו כימי מלחמת המקבים אשר היו נוזרי נזירות וכאו לירושלים למלא את ימי נזום (המקבים ס"א פ"ג, מ"ט). והפרצה הזאת אשר האדם מעמים על נפשו סגופים בנדרים ונזירות הוא לרוב אות על תלאות הזמן ועל הצרות המתפרצות. כי מאז חשבו בני אדם שבאסורם איסר על נפשם ובהצמערם בסיגופים ובענוי נפש כי על ידי זה יפיקו רצון מאת אלהים לרחמם ולהושיעם מצרותיהם. וזאת המחשבה השתרשה בקרבם מראותם כי כל הדתות והאמונות בכלל והדת האלהית כפרט אסורות איסורים על נפש האדם ומצוות על חקים אשר עשייתם תלויה בדברים אשר הם מעמיסים עצרה עליהם. ומראותם כי שמירת אלה החקים והעצירה מן הדברים האסורים הם לפי הבטחת נותן הדת הדרכים הנאותים להשיג בהם חסד אלהים ורצונו. על כן חשבו שכאשר ירבו לאסור איסר על נפשם אף מן הדברים המותרים להם מצד הדת כן ירבו למצא חן בעיני אלהים ולהפיק רצון מאתו עד שכגלגל זה יהיה עזר למו בצרה. ועל כן כרבות התלאות מאז כן רבו נודרי נדרים ונזירות. והנה ראינו כי שמעון הצדיק לא היה נפשו לאלה והיה מתנגד לנוזרי נזירות ונדרים אשר התפרצו בימיו. ועתה לא נפלאות היא ולא רחוקה אם נשער שבזמן ההוא תקנו שיהיה רשיון ביד החכם להתיר נדרים. שכאשר ראו שהיה העם פרוצים בנדרים תקנו שיש ביד החכם כח להתיר הנדר בחרטת הנודר לאמר כי שגגה היא. ואף שאין

להיתר נדרים ראיה ברורה ומפורשת מן התורה, הלא רמז לדבר יש, כי התורה נתנה הכח ביד האב להפטר נדרי בכו וביד הבעל להפטר נדרי אשתו, על כן הכריעו בסברה שכמו כן יהיה כח ביד החכם להתיר נדרי העם אשר הם מונהגים על ידי חכמי הדורות, ובכח הסברה הזאת תקנו תקנת היתר נדרים. ובעלי המשנה הראשונים כבר ידעו כי תקנה זו היא מחודשת רק שהשכחה הבאה בעקבי התלאות גרמה שנעלם מהם זמן התקון ועל כן אמרו (חגיגה ספ"א) היתר נדרים פורחים באויר ואין להם על מה שיסמכו, ואמנם נראה כי יש מחכמי הדורות אף שהיו משתדלים לעצור בעד הנדרים, לא ישר בעיניהם להסכים על הדבר שמי שנדר נדר שילך אצל החכם להתירו. אחד מן החכמים אשר דבר נגד המנהג הרע של נודרי נדרים היה מחבר ספר קהלת. הלא כבר ידענו שזה הספר נתחבר בסוף ימי מלכי פרס (למעלה פ"א בהערה) והוא אומר בפירוש שראוי לאדם לנצור על דל שפתיו מלידור נדר. על נדרי הקדש וכדומה להם יאמר: טוב אשר לא תדור משתדור ולא תשלם (קהלת ה', ד') אבל על הנדרים שנודרים בני אדם לאסור איסור על נפשם ולסנף עצמם על אלה מזהיר שלא ידור כל עיקר ושלא יתן האדם את פיו לחטא את בשרו לסנף ולצער עצמו (1) ולא יהיה מוכרח לבטל אמרי פיו וללכת אל המלאך שהוא החכם המורה אשר זה שמו גם אצל הנביאים האחרונים (חגי' א' י"ג. מלאכי ב' ז') ולאמר כי שגגה היא מה שנדר יען שנדר בחפזו ומתחרט עתה ורוצה שיבטל החכם את נדרו. והנה אנו רואים מזה כי כעת שנתחבר ספר קהלת לא היתה תקנת היתר נדרים עוד תקנה מוחלטת ומקובלת, ועל כן השערותנו קרובה מאד שבמי שמעון הצדיק תקנוה לתקנה קיימת כי ראו שהשעה צריכה לכך.

אחת מן המעלות הנשגבות אשר הללוהו בהן מספרי תולדותיו היא מעלת הנבואה. כי אמרו עליו שרוע הקדש דבר בו. בשנה האחרונה לימי כהנתו (2) כצאתו ביום הכפורים מבית קדש הקדשים, התנבא כי בשנה הזאת ימות. וכן היה כי שבעת ימים אחרי חג הסוכות הלך הצדיק לעולמו ויקבר בשיבה טובה. מאד מאד התאבלו על מותו כי לא השאיר צדיק אשר ישוו לו בין החיים, הכהנים התאוננו כי אכדה אכדה אשר לא נמצא תמורתה. ואף לבעבור זה נמנעו אחיו הכהנים מאז והלאה לבנוך בשם המפורש (יומא לט: וירושלמי שם פ"ו) לא נתברר לנו מה היתה הסבה המיוחדת למניעה הזאת אבל זה מפורש יוצא מענין הספור כי מראותם שנתמעטה האמונה ויראת שמים על כן חשבו כי לא הם ולא דורם כדאים לפרש את השם אף בברכת כהנים ונמנעו מלפרשו אף שנצטוו על זה ביחוד. כי לפרש את השם באותיותיו בכתבו—לשאר העם או גם לכהנים חוץ מברכת כהנים—כבר היו נמנעים בזמן ראשוני הסופרים. וגם זה היה בין תקניהם. כמו שתקנו כנויים שונים כדי לתת כבוד לשם ה' לפעמים בחלוף הקריאה ולפעמים גם בכתב, כן תקנו כנוי לשם ה' המפורש שלא

(1) "בנות הרב"ר" לחטאי את בשרך אינה מענין הטאת כלומר שלא יתן האדם את פיו להביא את עצמו על ידי רב"ר פיו ירדי חטא, אלא נראה יותר שישורש חטא בזה הוא מענין השתתה כמו מתעברו חומא נפש (משלי כ' ב') שהכונה שמתעבר את המלך משחית נפשו. וכן והוא נפש (חבקוק ב' י').

(2) לדעת התלמוד שמש שמעון הצדיק בכהנה גדולה ארבעים שנה אבל צונץ ואחרים מורושי קדמוניות הוכיחו כי לא שמש בכ"ג יותר מכ' שנה, וראיתי להעיר פה על מה שכתבנו בצופה להביא משנת תרכ"ז נז"ל 32 צד 253, שכל ההגדות המספרות מענינו של שמעון הצדיק, ביומא (נ"ט) ובתוספתא סוטה פ"ג ובירושלמי יומא פ"ו ה"ג בבחינת השנים שהיו לאחר מותו לענין הגורל ביוה"כ, ובגר המערבי, ובאש המערכה, ובעומר, ושתי לחם, ולחם הפנים. כי כל זה אינו מכונן לא על שמעון הצדיק הראשון ולא על השני כי אם על שמעון הצדיק אשר שהי בזמן מאוחר בימי הקיסר קאלגולא הרומי כמו שלשים שנה לפני הרבן הבית, וע"י במגילת תענית פ"א.



יהיה נקרא ככתבו, אבל בכרכה שנצטוו הכהנים לכרך את ישראל, היו מפרשים את השם, והבינו כבר בעת ההיא את מאמר התורה שאמרה כה תכרכו את בני ישראל שהכונה: כה, בדקדוק דברים ככתבם ועל כן צריכים לכרך בשם ככתבו (ספרי פ' נשא פ' כ"ה). ונאמר בפירושו: ושמו את שמי על בני ישראל (סוטה לח). ובדור הוא שמדרש הכתובים האלה על דרך זה כבר היה נדרש מן הסופרים הקדמונים מראותנו שעד מותו של שמעון הצדיק היו מברכים בשם המפורש אף שכבר מאז היו נמנעים לפרש את השם ככתבו. ואמנם אם נס שהובן אצלם הכתוב שמצוה הוא לכרך בשם המפורש ועשו כן עד מותו של שמעון בכל זאת בסלו זאת המצוה ונמנעו מלכרך בשם. האמנם שאחרוני החכמים (סוטה לח. תוס' ד"ה הרי) משתדלים להראות כי אין זה עקירת או ביטול המצוה לתקנת החכמים אלא ביטולה בסמיכתם על רצון התורה עצמה. כי לפי דעתם ולפי מה שהוציאו על פי דרכי המדרש במקום אחר החליטו כי אין להזכיר את שם ה' בשום ענין כי אם במקום ובזמן שיש גלוי השכינה, ואחרי שלפי דעת הכהנים פסק לאחר מותו של שמעון הצדיק גלוי השכינה (1) על כן מחק התורה עצמה בטלה המצוה הזאת. אבל אם נתבונן בדברי חכמי התלמוד עצמם נמצא כי לא חשבו ולא עלה על לבם לאמר, שמימות שמעון פסק גלוי השכינה במקדש. ואין לנו ראיה או רמז על זה שאחד מבעלי התלמוד חשב או האמין ככה, וכל שכן שאין לנו רמז שהכהנים אחר מותו של שמעון חשבו שעם מותו נסתלקה השכינה מבית המקדש. אבל באמת כן הוא כאשר אמרנו, שהסבה המיוחדת, אשר היתה לכהנים שלא לפרש את השם בברכה את העם, לא נתקיימה לנו. אבל זה מונח בטבע הדבר שכאשר הגבירו מעלת שמעון אחרי מותו כן נוכח מעלתו היו מקשינים מעלת עצמם. וחשבו כי לא הם, ולא דורם כראים לפרש את השם אף בכרכת כהנים.

מן הדברים המעטים אשר סופרו לנו ממעלת שמעון הצדיק ומן ההגדות אשר נתלו בשמו, התברר כי הוא היה אחד המיוחד מכל ראשי הדורות שבימי הכנסת הגדולה. וע"כ בלי ספק גם זמנו היה מיוחד בתקנות מעולות אשר נתקנו למוכת האומה. וקרב מאד כי תיקון החתימה לכתבי הקדש גם הוא היה פעולת זמנו. הן מן העת אשר עלו מהגולה מונהגים מעורא הסופר הכתה התורה שרשיה בלב כל איש ישראל, והשרשים האלה הרחיבו על ארמת ישראל, ואז כל אשר בשם ישראל יכונה מתעורר להחזיק בלמודי המבינים. ואם גם חיו בקרבם צריים צוררים אותם בנכליהם, והם הכותים אשר הושיב מלך אשור בערי שומרון ואשר קיימו וקבלו עליהם את דת ישראל, גם אלה חסרו כח ולא היה לאל ידם לעשות גדולה או קטנה להפריע את ישראל באמונתם. ומזמן נחמיה עד ימי מלכות אלכסנדר לא נפירדו אז בפירוד תמים מן היהודים ומהם חנו את חניהם בירושלים" (קירכהיים בכרמי שימרון

(1) בתוס' שם סמכו על המדרש בכל מקום אשר אזכיר את שמי וגו' ומסרסין המקרא בכל מקום שאני נגלה מצווה אני להזכיר את שמי ועל כן אחרי מות שמעון הצדיק שלא היה עוד גלוי שכינה ולא זכו לגי'ש עוד נמנעו מלכרך בשם. ואין ספק שכונת התוס' היא על ההגדות המספרות מכמה מעשי נסים שפסקו אחרי מות שמעון הצדיק, אבל כבר הראנו בהערה הקודמת שכל זה אינו מכוון על שמעון הצדיק הראשון. ולפי דעת התוס' לא זכו עוד לגלוי השכינה אחרי מות שמעון גם בבית המקדש ולא היה בכלל כל מקום אשר אזכיר את שמי, וזה מוכיח מברייאת סוכה (נג). וממכילתא יתרו פי'א ועיי'ש בחבורנו מדרת סופרים ולא מצאנו לאחד מחכמי התלמוד שיאמר שהיה איזה זמן שלא נגלה הקב"ה בבית הבחירה. והעיקר הוא כי דעת בעלי הבריי'א בזה הוא כי בכל מקום אשר אזכיר את שמי וגו' אינו רוצה למעט איזה זמן, שלפי דעת התלמוד לא היה שום זמן כל ימי המקדש אשר לא השרה הקב"ה את שכינתו בו ואינו רוצה אלא למעט את המקום כלומר שבגבולין אסור לעשות כן.

צד ב'). ומעוררים אחרים נגד מנהגי היהודים ודעותיהם לא היו בקרבם אשר היו מכריחים אותם לפרסום איזה תקון המיועד להורות התנגדות נגד איזה ערעור. מזמן אלכסנדר מוקדון הוחלו — אלה הכותים — לקרוא בשמותם על ארץ, והיו לממלכה שפלה להרע לישראל, והיכלם על הר גריזים היה לפח ולמוקש ליושב ירושלים. ובלי ספק נעשה בזמן ההוא העתקת ספר התורה אשר בידיהם עם החלופים והשנויים אשר בלעדי אלה החלופים והשנויים לא היה יסוד ושורש לעבודתם ולמקדשם. " (כרמי שומרון צד ב' ער ז') ואולי כבר לפני זמנו של אלכסנדר עשו הזיופים כי בכוא אלכסנדר לסוריא כבר היה היכלם קיים ועומד על הר גריזים אשר בלעדי הזיופים שעשו אין מקום לעבודה על הר גריזים. ומלבד החלופים והשנויים אשר זייפו בתורה התנגדו ליהודים עוד בדבר אחר אשר הוא יסוד גדול בעקרי דת היהודים. והוא, שהכחישו בנבואת שאר הנביאים ולא קבלו ספריהם. והנה הזיופים שזייפו בתורה וכמו כן התנגדותם לספרי הנביאים היו סבה גדולה אשר הניעה את חכמי הדור לעשות כזה סייג ומשמרת, ושיהיו מחזיקים בכל מאמצי כחם בננוח האמיתי שבתורה — ומי יודע אם לא כווננו אנשי כנסת הגדולה צמאמרם. עשו סייג לתורה על דבר זה להזהיר על הזיוף והחלוק והשנוי — ועוד אחרת לפרסם פרסום רב, טעות הכותים והנמשכים אחריהם מן היהודים בהכחישם קדושת שאר כתבי הקדש וספרי הנביאים. והוכרחו להודיע ולהניד קבל עם כי כלם קדושים וממקור אלהי נקורו. ועתה זה היה אחת מן הסבות המכריחות אותם לקבץ על יד מספר כתבי הקדש ולחברם יהר במחברת הקדושה. ורומזת על זה החתימה לכתבי הקדש. שהיא ארבעה הכתובים האחרונים שבספר קהלת (מ"ג הזמן פ"א) ושם נאמר דברי חכמים כדרכונות ובמסמרות נטועים בעלי אספות, כלם נתנו מרועה אחד. וזה רמז גדול על כונתם. לאמר: שכל הדרכים בכתובים נבעו מרוח אחד ויסודותם בקדש. אמנם עוד סבה אחרת היתה להם להתוס כתבי הקדש. והיא, לפי שכן העת אשר באו היונים לארץ יהודה הובאו אליהם דעות חדשות אשר קצתן מצאו חן בעיני היהודים וחכמיהם. וקצתן היו מסוכנות לתורה ולאמונה. התודעות עם הדעות האלה בלי ספק העירו לבות דורשי החכמה והסופרים בין היהודים ללכת על ידן בחקירותיהם וגם כתבו ספרים או מאמרים על פי יסודות דעות נכריות כהמה. ועל כן היו מוכרחים לשים סייג ונדר לתורה ולכתבי הקדש המאומתים ולשמור על אחדותם בשמירה יתירה. מדאנה מדבר פן יתערב זרע קדש בזרע חול, ויואחדו ספרים הכתובים על פי דעות חדשות בספרי הקדש אשר מרוח אלהים תוצאותם. ושמו לחק לבל יעבור שעל כתבי הקדש המקובלים אין להוסיף ומהם אין לגרוע. והנה על הסבה הזאת גם הכתוב השני במאמר החתימה הנזכרת רומז. אשר מזוהר: ויותר מהמה בני הזהר עשות ספרים הרבה אין קץ. שכונתו להזהיר על עשות ספרים יותר על ספרי קדשנו. כי רק הם יסודם בקדש ואשר מבלעדם הם להג הרכה ויגיעת בשר. ועתה אין לאחר חתימת כתבי הקדש לזמן סוף כנסת הגדולה וזה לערך חמשים שנה אחרי שהתישבו היונים בסוריא ובארץ. והאמנם כי היה הדין נותן שיהיו מכיאים סדרים בדבר כבר בזמן הקודם לזה יען שההתעסקות בתורה היתה לחק קבוע ולמצוה גדולה נחשבה, וגם תקנו הקריאה בתורה ובנביאים ועשו תרגומים להמון העם ועל כן הלא היה מובן מעצמו שהיה ראוי לברר ולתקן ולהודיע איזה ספרים המיועדים לקיום המצוה ולקרות בהם מצד הדרת (1) אבל אמת שבזמן קדום לא היה הכרח לחתימה יען שלא היה להם

(1) בספרי המבואות לכ"ק יש מבונה גדולה בבחינת תתימתם. יש מאחרים התימתם עד זמן המקבילים שאי הוחל לקרוא בצבור בספרי הנביאים וע"כ הוכרחו להכניס כ"ק לקובץ אחד

סבה לראונו פן יתערב חול בקדש אך בזמן שאנו בו נהפוך הדבר על כן הוכרחו להביא סדרים בדבר ולשים חק קבוע איזה ספרים הם קדושים ואלהיים. מאד מאד ילא בעינינו על בעליהמשנה והתלמוד אשר בקשו להם מקומות דים לרשום תקנות שונות אשר תקנו ראשי הדורות הקדמונים, ולא מצאו להם אף מקום קטן לרשום תקון גדול כזה לאמר מתי נחתמוכתבי הקדש ומי חתמם? אבל באמת הדבר ברור כי חתימת כתבי הקדש נלויה ויודעה אצלם והחותם על כלל כל הספרים מודיע מפורש בכתב מפעולת חתימה ועל כן לא פרטו את התיקון הזה ביחוד רק רמזו עליו במקומות שונים כי היה להם מציאות החתימה כחנת מקיימת אשר אין צורך לפרטה מרב פרסומה. אבל כמה וכמה רמזים יש בדברי החכמים הרומזים על החתימה. רמז מעולה נרמז לנו בהגדה אחת המסופרת בכחנית מגילת אסתר. הנה יסופר ששלחו מרדכי ואסתר אל החכמים, שיכתב אגרת הפורים לדורות, ומאן בתחלה עד שהאיר הקב"ה את עיניהם ומצאו אותה כתובה בתורה ובנביאים ובכתובים. ופתרו את מאמר הכתוב: ונכתב בספר (אסתר ט' ל"ב) שהוא מכוון על הכתובים (ירושלמי מנלה פ"א ה"ה). ואין מתכליתנו לחקור על מחות ההגדה הזאת אבל זה יוצא מפורש שחשבו כי מה שנאמר: ונכתב בספר, הכונה שהיו מספחים את מאמר אסתר לכתובים. וגם קרוב מאד שזה פשוטו של המקרא. ונראה שלדעתם כימי מרדכי ואסתר היו כתבי הקדש נחלקים לתורה ובנביאים וכתובים. וכלל כל הכתובים היה נקרא "הספר". ואין זה סתירה למה ששערנו החתימה לדורות האחרונים של אנשי כנסת הגדולה, כי דבר ברור הוא שמגילת אסתר שבידינו נתחברה בזמן מאוחר מן המעשה כאשר נראה מבורר מכמה כתובים שבמגילה הזאת (כ"ו—ל"ב), ובזמן הכותב האחרון כבר נחתמו כתבי הקדש ועל כן היה הדבר קשה בעיני החכמים לספח זאת המגילה אל הכתובים (עי' מ"ג הזמן שער י"א) אשר היתה חתימתם כבר מקודם. ועתה יסוד ההגדה הזאת קיים ועומד שאחרי שנחתמו כתבי קדש ספחו אליהם עוד את מגילת אסתר אשר זמן חבורה באגרת שנית מאוחר מאד. וזה מסכים קצת עם דעה מושכלת אחרת אשר ראויה להזכירה פה<sup>1</sup>). והיא שכתבי קדש לא בפעם אחת נקבעו. והקובץ הראשון היה ישן נושן כולל התורה וספר יהושע ונוסד בימי הבית הראשון, אשר על כן לא נמצא אצל השומרונים יותר מחמישה חומשי תורה וספר יהושע—האמנם שספר יהושע שלהם נשתנה הרבה מספרנו—והקובץ השני נעשה אחרי שובם מהגולה והוא כולל גם הנביאים וחזתו הפסוקים האחרונים בספר מלאכי, מן זכור תורת משה עבדי עד תום הספר. והקובץ השלישי היה מאוחר, שאז נוסף חלק הכתובים, והוא רוב ספר תהלים, משלי, איוב, רות שיר השירים, איכה וקהלת וחזתם הכל הוא הכתובים האחרונים שבספר קהלת. וזה היה עוד תחת מטשלת הפרסים. והיה עוד קובץ רביעי והוא הוסיף ספרי דניאל עזרא נחמיה ודברי הימים וחתימתו מגלת אסתר.

(היוורניק בשם קליריקוס היא צד 68) ולדעת הזאת הובאה ראיה כמה שנמצא בספר דניאל ענינים אשר לא יוקדמו לזמן המקבילים (בויער במבואו צד 36) ואחרים אומרים כי נעשה קובץ בימי נחמיה ונסמכו על הכתוב בספר ב' מהמקבילים פ"ב י"ג ו"ד שזכר בפירוש קובץ הספרים שיעשה נחמיה (בלעעק אצל היוורניק 69) וקובץ שני נעשה בזמן המקבילים. ומי יספור כל ההשערות המדומות אשר יספיקו בהן החכמים הנזכרים וחבריהם המרובים אשר כתבו על דבר הפנה הזאת. אבל לדעתי הראיה היותר ברורה היא מחותם ספר קהלת וכמו שכתבתי בפנים והקירוב יותר אל הדעת הוא מה שיוצא לנו מהגדת התלמוד שהיתה החתימה קדומה ועל כן היה קשה לחכמים לספח את המגילה לכ"ך, אבל אם גם שלא הוכיפו על הספרים מימי הסיפוי פרשיות לספרים מיוחדים כאשר בדרנו. ועי' בספר מ"ג הזמן בשער י"א שהאריך בזה בכמה דברים מושכלים, ועי' גם בספר ג. ד. פ. להר"ד יום טוב צונץ צד 34.

(1) ראה בתבדיר מדות סופרים על המכילתא במבוא הספר צד XIV מת שכתבתי שם בשמו של הרב רבי אהרן יעלניצק והיא הדעה אשר כתבתי בפנים.



זה היה בזמן המקבילים. והספר אסתר בנוסח שלפנינו חובר בימי המקבילים על פי כתובי יד שהיה לפנייהם מומן קדום. והספר הזה היה נחוץ לזמן ההוא שהמלכות הרשעה בקשה להשמיד את היהודים כמו בזמן הקדום בימי אחשורוש והמן הרשע. אחרי כל הדברים האלה הנה אחת היא אשר נוכל להחזיק בבירור כי חתימת כתבי קדש וחלוקתם לכל המאוחר היו בסוף ימי כנסת הגדולה. כן יוצא לנו מתוך דמוים ברורים במקרא ומתוך הוכחות מכריחות המונחות במאורעות הזמנים כמו שראינו לפני זה. ומלבד אלה נראה שבכל דור ודור מומן המקבילים והלאה היתה הדעה הזאת משתרשת בין היהודים. כבר בימי המקבילים היה מתפשט בעם כי קבוצת כתבי הקדש נגמרה בזמן קדום. רמז מזה נמצא בספר המקבילים השני (ב' י"ג, י"ד). וספרי המקבילים אף כי לא נדע זמן חבורם בצמצום, על כל פנים ברור הוא כי נכתבו בעוד שעמדה ממשלת המקבילים על מכונה (א. ש. לר"א גייגר צד 206). החכמים שבזמן חרבן הבית מדברים מן החלוקה שנחלקו כתבי הקדש לשלשה חלקים, תורה, נביאים, כתובים, כמו מדבר מפורסם ונודע מכבר הימים (מגילה ז). ומובן מעצמו שהיו אלה החלקים חתומים ומנובלים מומן קדום. וכן יורה המאמר: כל כתבי הקדש מצילין אותם מפני הדליקה (שבת פט"ז מ"א), שהיתה הגבלה לכתבי קדש מכבר. והמשנה ההיא קדומה מאד שכבר נחלקו כמובנה וכמובן חברותיה חכמים קדמונים. רמז גדול לחתימת כתבי הקדש נמצא בהגדה אחת המדברת בכחית הנבואות שנקבעו להיות למשמרת לדורות. ומספרת: שהרבה נביאים עמדו להם לישראל כפלים כיוצאי מצרים אלא נבואה שהוצרכה לדורות נכתבה ושלא הוצרכה לדורות לא נכתבה (מגילה יד). והרעיון הפנימי של האגדה הזאת הוא, שהיו בוררים להם בדברי הנביאים איזה נבואה שראויה לקיימה לדורות ואיזו לא. ומה הוא עיקר רעיון החתימה אם לא הברירה איזה מן הכתובים או הנבואות שיש להכניס לכלל כתבי הקדש ואיזה לא. עוד מסופר כברייתא אודת כתיבת כתבי הקדש הפרטים: משה כתב ספרו ופרשת בלעם ואיוב, יחושע כתב ספרו ושמונה פסוקים שבתורה, שמואל כתב ספרו ושופטים ורות, דוד כתב ספר תהלים על ידי עשרה זקנים, ירמיה כתב ספרו וספר מלכים וקנות, חזקיה וסיעתו כתבו ישעיה משלי שיר השירים וקהלת, אנשי כנסת הגדולה כתבו יחזקאל ושנים עשר דניאל ומגילת אסתר. עזרא כתב ספרו וחס דברי הימים עד לו ונחמיה סיימו (בבא בתרא טו.). והנה אין מתכליתנו להכריע אם פרטי הדברים האלה נוסדים על קבלה אמיתית או רק על השערה, אבל זה יוצא מפורש שהיה דעתם שהיו כמה מאספים בזמנים שונים, וכן ראינו בהגדה הנזכרת ראשונה כי היה כל מאסף בודד מה שראוי לקיים לצורך הדורות הבאים, והיה מניח ומרחיק מה שאין בו מן הצורך. ואחרי שראינו גם כן שהיו חיושבים שאנשי כנסת הגדולה היו הכותבים האחרונים, ועל כן מובן מעצמו שלהם יחסו הברירה האחרונה בין הכתובים והנבואות איזה מהם שיש לקיים ואיזה לא, וזאת הברירה היא עצמה החתימה לכתבי הקדש. גם יוסיפון בן גוריון הכהן ידבר מחלוקה קדומה שנחלקו כתבי הקדש לשלשה חלקים, וכלל כלם כ"ב ספרים אשר כלם נחשבים בצדק לאלהים וכמה כתובים אשר נכתבו מימי ארתחששתא עד זמנו לא נחשבו כל כך לנאמנים כמו הספרים הקדמונים מפני שפסקה הנבואה (נגד אפיין א' ח'). והנה אינו מודיע בזה דעת עצמו בפרטית אלא מגיד לנו מה היתה הדעה שנתפשטה בעם. והודע לנו כן גם בתלמוד כי זאת האמונה חיה בקרב העם. והאמינו כי כל כתבי הקדש — אשר יוסיפון מעמיד מספרם על כ"ב וחכמי המשנה והתלמוד על כ"ד — כלם נתונים ברוח הקדש ובהם יתינע היתורי לתלמוד וללמד ולא בשאר ספרים חוץ מאלה (ירושלמי סנהדרין פ"י) והפליגו החכמים האחרונים את

הדבר הזה במליצתם ואמרו: אמר הקב"ה כ"ד ספרים כתבתי לך, הזהר על תוסף עליהם (במדבר רבה פ"ד). ישכל המכנים לתוך ביתו יותר מכ"ד ספרים מהומה הוא מכנים בביתו (קהלת רבה בסופו). ומפי קבלה קרמוניה שמענו, כי בראשונה היו אומרים משלי ושיר השירים וקהלת גנוזים היו שהם היו אומרים משלות ואינם מן הכתובים ועמדו ונגזו אותם עד שבאו אנשי כנסת הגדולה וסירשו אותם (אבות דר"נ פ"א). (1) והנה מלבד הידים המוכיחות מתוך חתימת ספרי קהלת ומגילת אסתר אשר לפיהן נתבררה קדמות חתימת כתבי הקדש, ומלבד כל הרמזים אשר נרמזו בכמה הגדות קדמוניות הלא ראינו שהחכמים אשר היו בזמן חרבן הבית ולפניו דברו מקובץ כתבי קדש ומחלוקתם לשלשה חלקים כמו מדבר מפורסם וגודע מכבר. ועתה אם נצורף לזה הסבות המכריחות על חיתום כתבי הקדש בדור האחרון של אנשי כנסת הגדולה לא נפלאות היא ולא רחוקה בהעמידנו זמן החתימה בדור הזה.

מן העת הזאת אשר נחתמו כתבי הקדש נתחדש שם מיוחד לשאר הספרים אשר לא נכללו בין כתבי הקדש. ויקרא בשמותם: ספרים חיצונים. רובם מבני הזמן ההוא אבדו. ספר בן סירא הוא אחד מן הספרים החיצונים ממנו יש לנו שירים עברים קטנים בתלמוד וכלו הוא בהעתקה יוגית. גם הספר הזה איננו נכלל בכתבי הקדש אף שכלו מוסר השכל במשל ומליצה דוגמת משלי שלמה. והמעט בלי ספק מפני שבעת שנתחבר זה הספר כבר נחתמו כתבי הקדש ולא כדעת האומר (היצ"ג בפי' לתהלים 118) כי לא היתה העתקה עברית מתפשטת כעם כי נוף הספר נשאר ביד נכדו אשר לקחו אתו בדרתו מצרימה ולא יכלו המאספים האחרונים לספחו לכתבי הקדש. כי אך אפשר שגוף הספר נאבד הלא אחרי כמה מאות שנה נמצאהו ביד חכמי התלמוד אשר העתיקו ממנו מאמרים? ובראותנו שהמחבר מבקש בסוף ספרו מבני עמו כי יהנו בו לתלמוד חכמה ומוסר ודאי שעשה העתקות מספרו למען השגן חפצו ותכליתו? אבל בצד השני לא נוכל להביא ראיה שבהכרח כבר נחתמו כ"ק לפני זה שאם לא כן היו מספחים את ספר בן סירא לכתבי הקדש כי אף אם השלים ספרו קידם החתימה אפשר שמעטם אחר לא נספח לכ"ק, והוא מפני שהמחבר קרא שמו על ספרו וזה היה די אל החותמים שלא להכניס ספרו בין כתבי קדש. אמנם האמת כן הוא כי ספר בן סירא מאוחר לחתימה כאשר ראינו מתוך ראיות אחרות. ואולם אם גם לאחר החתימה לא הוסיפו על קיבוץ כתבי קדש בכל זאת לא נמנעו פעם אחר פעם לעבור על החק הזה במקצת עלידי שהוסיפו פרשיות פרשות על הכתובים הקדומים שבזה לא ראו העברות חק כי לא נזהרו רק מלעשות ספרים הרבה אין קץ. כל המזמורים שנתחברו בימי המקבילים לא חברו בספר בפני עצמו כי אם נספחו לספר תהלים הקדום כי הקפידו על האזכרה מעשות ספרים מיוחדים ולהוסיף על כתבי קדש אבל לא הקפידו מלהוסיף פרשיות על הספרים. ורק לצורך גדול נמו מזה והוסיפו ספר מיוחד כמו: מגלת אסתר שספחו לכתבי הקדש בימי המקבילים כאמור לפני זה. ואף כן להפך ראינו שבזמן מאוחר לא עצרה אותם החתימה הקבועה מלהרהר אחריה. שבחצי המאה האחרונה קידם חרבן הבית נתאספו החכמים בבית חנניה בן חזקיה בן גרון ורצו לגנוז ספר יחזקאל ולולא השתדלות חנניה כבר היו גנוזים אותו (שבת יג: חגיגה יג:). וכן מסופר שבקשו לגנוז ספר קהלת (שבת ל:). ואף על ספר משלי ושיר השירים נאמר כן (אבות דר"נ פ"א). ואם אמנם כי המספר הזה מקדים זמן המעשה עד ימי אנשי כנסת הגדולה, הנה אין הדבר מבורר ויותר נראה שכל אלה הגניות היו בזמן אחד ויתברר עוד למטה (פכ"ב).

(1) בכונת המדרש הזה האריך גייגר בס' אושריפט צד 398 והלאה בדברים נכחים.

מן האזהרה המופלגת אשר התהרו לבלתי עשות ספרים, הלא יצאה גם המניעה מכתבת דברי תורה בכלל, עד שנמנעו מלכתוב לימודיהם ומדרשיהם על ספר. ועתה נמצא בזה השורש הראשון לאיסור הכתיבה לכל ענינים חרשים או ישנים אשר היו מקובלים כי כל אשר היה יותר מהם נזהרו מלכתוב. אבל מה שחשבו בזה האחרונים שכן היה מונח בכונת התורה ונרמז במה שנאמר: כתב לך את הדברים האלה אלה אתה כותב ואי אתה כותב הלכות (תמורה יד:) זה מליצה מדרשית. כי מאז ומקדם כתבו הנביאים נבואותיהם על ספר, וכמה ענינים אשר הם ממין הדינים הם בתוך נבואותיהם, ואילו נאמר כי חק היה מלפנים שדברים שבעל פה אי אתה רשאי לאמרם בכתב למה כתבו קבלותיהם? האמנם כי יש להשיב על זה שרוב ה' עליהם השכיל, אמנם מסבה הזאת אין עוד ראיה על ההכרח שיכתבו הדברים, כי לא מצאנו שנצטוו או הורשו לכתוב את הדברים על ספר, ולפי דעת חכמי התלמוד הלא כמה נביאים לא כתבו את נבואותיהם כלל והבאים אחריהם כתבו (ב"ב יד:) ומי הרשה אותם על זה? ועל כן אין זה אלא שרק מזמן שהזהירו מלעשות ספרים אין קץ גם מאז נמנעו מלכתוב בין הלכות ובין פירושי התורה ולא קודם. ואולם סבת המניעה מלכתוב הלכותיהם ופירושיהם על ספר היא מונחת בתכונת הפירושים וההלכות. הלא כבר ראינו למעלה שפירושי התורה היו תלויים בהסכמת בית דין הגדול של כל זמן וזמן (למעלה פ"ט) וגם המקובלים היו מעותדים להתרחב על כן יותר נאות להם להיות נדרשים בעל פה מלכתבם על ספר (מ"נ הומן פ"ג) כי בהכתבם על ספר, נקבעו בהם מסמורות והיו לחק קבוע אשר לא כן בהדרשם בעל פה. ועתה הסבה הזאת באמת מושכלת למניעה מלכתוב דברי תורה ופירושיה ולחברם בספר אבל אין הסבה הזאת קיימת בכחינת כתיבת דברים כאלה לתועלת זכרונם או לתכלית אחרת. ועל כן אין לנו סבה מוכרחת לחשוב כי נמנעו מלכתוב דבר קטן או גדול לצורך עצמם. ואך בחינה קלה בסופרת התלמודית מן הומנים הראשונים תורה ההיפוך. אם נתבונן כמה נכדלו המשניות הישנות ומצוינות ביחוד על ידי קצורם ולשונם, מן המשניות של הדורות המאוחרים, אז בהכרח צריכים אנו להחליט שהם שיורים כתובים אשר כתבו להם הקדמונים לעצמם, בפרט בחיות כלל אצלם וחובה שיאמר כל אדם דברי תורה בלשון רבו על כן ודאי שכתבו להם התלמידים דברי רבותיהם למען ידעו בלשונם ממש; כי אין הדעת סובלת שסך רב כההלכות הישנות נשארו בזכרון כל תלמיד ותלמיד בלשון הקדמונים ממש לולא שנאמר שהיו נרשמות בכתב אצלם. ונמצא עוד שלפעמים נמו מההרגל וכתבו לעת הצורך דברים חקיים במגלה מיוחדת, כמו בימי חנניה בן חזקיה בן גרון כתבו מגלת תענית (שבת יג:). וכן מצאנו שכמה חכמים היו יוצאים מן ההרגל. כי בימי רבן גמליאל הזקן נמצא ספר תרגום איוב, וזה היה בלי ספק מאת מתרגם קדום (שבת קטו). וכל תרגום הלא היה נחשב אצלם כדברים שבעל פה. ווראי שלא היה תרגום איוב הראשון אשר כתבוהו אלא שגם תרגומים משאר ספרים היו אצלם בכתב בעת ההיא (צונץ נ, ד, פ. צד 62). וכן התרגום השבעים היוני היה בכתב והמתבונן בתרגום ההוא ימצא בו כמה פירושי בעל פה, ולא היה איש מן החכמים שהרהר אחריו מצד הזה שלא ניתן לכתוב; אלא נאמר שעל כן היה היום ההוא שניתן זה התרגום קשה לישראל מפני שאין התורה כולה להתרגם כל צרכה (מס' ספרי פ"א). ולא עוד אלא שגם הספור הזה — אם הוא באמת קבלה ישנה — נוכל להוציא ראיה ברורה שגם בעלי התלמוד חשבו שלא נמנעו הקדמונים מלכתוב דברי קבלה. כי אם אמנם שמאמרם שאמרו שעל כן היה היום קשה לישראל מפני שאין התורה יכולה להתרגם כל צרכה אפשר שכונתו אחת היא



עם מה שאמר נכדו של בן סירא בבחינת תרגומו היוני שתרגם את ספר זקנו (בהקדמת תרגומו) שאין בכה ההעתקה היונית לכתבי הקדש להשיג את תעצומת הלשון העברית בכל אופן, בכל זאת אפשר גם כן ויותר מסכים עם דעות חכמי התלמוד לאמר: שלכעבור זה אין התורה יכולה להתרגם כל צרכה יען שהמתרגמים לפי התכלית שהיה לפנייהם היו צריכים לתרגם הדברים כפשוטם והתורה צריכה להתפרש לפי מדרשם, ועתה אנו רואים שאף לדעת החכמים אלו היו המתרגמים יכולים לפרש ולתרגם כל צרכה לא היה עולה על דעתם להרהר על הדבר הזה מצד איסור הכתיבה.

אך בזמן מאוחר הגיע האיסור הזה למדרגה חדשה. כאשר עמדה כת המינים שאז נכתבו מגילות שונות אין קץ גם בלשון עברית, ארמית או סורית. יש אתנו שיור קטן מאחת מהמגילות האלה בלשון ארמי (שבת קטו:) ובעת ההיא היה ההרגל לחק קבוע. ורבי ישמעאל אשר חי בסוף המאה הראשונה לחדוש דת הנוצרית ממנו הגיע אלינו הרמז הראשון מאיסור כתיבת ההלכות. תלמידיו הביאו בשמו בלשון הזה: כתוב לך את הדברים האלה, אלה אתה כותב ואי אתה כותב הלכות (תמורה יד:). והמתבונן ברכי מדרשי הגנאסמקים והאבנגליונים המלאים מדרשים ונכתבו בסוף המאה הראשונה לחשבון הנזכר וגם אחרי כן ימצא כי הוכרחו לעשות סייג לדבר ולהזהיר על כתיבת ספרים חדשים בכלל. והסנה הנוכרת אשר על ידה החזיקו איסור הכתיבה רמזה בהגדה אשר המליצה חכם תלמודי בדרך שיחה שבין הקב"ה למשה. כשאמר הקב"ה למשה כתוב לך בקש משה שתהיה המשנה בכתב ולפי שצפה הקב"ה שאומות העולם עתידים לתרגם את התורה ולהיות קורים בה יונת והם אומרים אנו ישראל ועד עכשו (המאונים) [המינים] מעוין אמר להם הקב"ה לעכו"ם אתם אומרים שאתם בני איני יודע אלא מי שמסתירים שלי אצלם ואיזו הוא זו משנה (תנחומא כי תשא). ועיקר ההגדה הזאת מסופרת בפנים שונים (שמות רבה פט"ו במ"ד פ"ד) ומזה אנו רואים שיסוד ההגדה והרעיון שבה כבר נעלם מהם, אמנם יסודה להראות שסכת המניעה לכתוב דברים שבעל פה מונחת כהתחדשות דת הנוצרית שאז נתפשטו כתובים כדמות מדרשים והוכרחו להזהיר על הכתיבה וכבר ידענו שאזהרות מופלגות כאלה הן לרוב מופתים על ההרגל בהפוך הדבר. ועל כן ממה שהקפידו להזהיר כל כך אנו רואים כי היה המנהג לכתוב. אבל יקשה לנו להוכיח שהאזהרה הזאת היה לה פעולה מתמידה על כל החכמים שבזמן ההוא ולאחריו, עד שנאמר שמן הזמן ההוא והלאה היו כלם נמנעים מלכתוב דברי הלכה ומדרש אפילו אות אחת (רש"י ערובין סב:), כי יש מופתים נאמנים כי בכל זמן היו חכמים יוצאים מן המנהג וכתבו ספרים ומגלות. האמנם שאומרים התנצלות בעד המגילות האלה וקראום בשם מגילות סתרים שהיו כותבים אותם והניחום במסתר (שבת ו: ופרש"י), אך מה מועיל ההסתר אם מאז ומעולם היה איסור הכתיבה קיים לחק קבוע? גם מלבד המגלות אשר נקראו מגלות סתרים הלא נמצא כי היו מגלות כתובות מאת גדולי החכמים. כמו: רבית דבי רבי חיאי, (ב"מ ס"ב:) נוקין דבי קנא, (סנהדרין ל:), וקירושין דבי לוי, ותכס אחד מן האחרונים מצא תוספתא עתיקא (ירושלמי שבת פ"ה ה"א), ולוי היו לו משניות כתובות והניה בהן (יבמות י). ורבי ירמיה אמר לרבי זריקא פוק עיין במכילתך (גיטין מד.) ורבי יוחנן אשר שמע ממצאות הברייתות חסדורות בספרא הלך ושנה אותן בשלשה ימים וסבר בהן שלשה חדשים (יבמות עב.) ולא נאמר ממי שנה וודאי שהיה הספרא כתיב ועומד. ומה גם במדרש אנדה אשר בענין הזה היו ספרים רבים כתובים ומהם אנדתא דבי רב (סנהדרין נז.) וספרי אנדה שהיו לפני רבי יהושע בן לוי (ירושלמי שבת פט"ו ה"ב) ושהיו

לפני רבי יוחנן (גמ' ס.) ורבי אבא אחיו של רבי חייא היה כותב אנדרות על ספר (ירושלמי שבת שם). הנה לפנינו שעם כל האזהרות אשר הוזהרו היו כותבים מכל מין ומין מדברי תורה. והנה הלכנו בספורנו בזה כמה צעדים קדימה במשעול הזמן, כרצוננו להראות כי בכל המנים לא שמרו החכמים האזהרה הזאת בדקדוק גדול ולא הקפידו עליה רק כתבו דברים שבעל פה על ספר. סוף דבר ברור הוא כי תחלת האזהרה מלכת ספרים בעיני תורה היה מפני שלא רצו לעשות התורה שבעל פה חתוכה אשר היא מעותרת להתרחק. ולאחר זמן נדרו בזה עוד יותר לסכת התפשטות כת המינים. אבל בכל זאת החכמים לעצמם לא נמנעו מלכתוב לתכלית הזכרון וכל מה שהחליטו רבים מן החכמים שאחרי התלמוד עד הדורות האחרונים להוכיח ההפך מזה בנוי רק על דקדוקים דקים אשר אם יעבור עליהם רוח בקרת נאמנה חלפו ועוד אינם 1).

## ספר שלישי.

הקורות אחרי מות שמעון הצדיק, אנטיגנוס איש סוכו, ופירוד הצדוקים, יוסי בן יועד ויוסף בן יוחנן בית דין של חשמונאים, חסידים חזקים הראשונים. פרושים צדוקים אסיים, יוחנן כהן, הכותים, בית חנני, יהושע בן פרחיה, נתני הארכלי, ינאי המלך, שמעון בן שטח, יהודה כהן, שמעיה ואבמליון, בני בתירה.

## פרק אחד עשר

הקורות אחרי מות שמעון הצדיק.

המועד הראשון הנמשך מזמן שיבתם מן הגולה עד תום הכנסת הגדולה, הנה הוא כישימון לא דרך אשר רגל אנוש לא יעברנהו. קוצים וחרולים על פני כל עכבוס מלכת הנה והנה. קורות התורה והחכמה לומות בעב הענין. רק פעם אחת פנים רשף אור קטן קורע העננים ויכריק ויאיר מעט אך כבד כלל וילך וכמעט רגע — ואיננו. אז המאפלה תשוב וכבתחלה נמשש כעורים קיר. גם המועד השני אשר אליו עתה פנינו מועדות לא שנה שחור חארו בראשיתו. אם אמנם כי דבר נלוי הוא לעינינו מה רבו פעולות החכמים אשר פעלו במשך הזמן שהתמידה הכנסת הגדולה, בהשכילנו בהמעשים הגדולים אשר פתאום לפתע גילו ויראו, עם כל זה בחשך בא ובחשך ילך ובחשך יכוסו שמות כל החכמים אשר פעלו ועברו על אדמת הקדש. והחשך הזה הנה שלח ידו גם להלאה מן המועד הראשון אל משנהו. הן ראה ראינו בעיני העם ובצרתו אשר מצאוהו מדי תלמי הראשון בעלותו ירושלימה ויכבשה וירב בה תאניה ואניה, משך ימי המלך הזה בממשלתו היו ארבעים שנה. ובקרב הימים האלה עמד חניו בנו של ידוע ואחריו שמעון בנו המכונה שמעון הצדיק על משמרת הכהנה הגדולה (יוסיפון בקדמוניות ס"ב פ"ב) ובימי שמעון פסקה כנסת הגדולה. אמנם אם גם הכביד הלחץ אכפו עליהם, עד אשר נגללו נתבטלה הכנסיה בכל

1) רב שרירא גאון באגרתו לקהל קירואן הנדפסת ביוחסין כתב בכמה מקומות שרבי נתנאל המושנה ואחריו נמשך הרמב"ם בהקדמתו למשנה. ובנוגע בכתובת המשנה ביחוד עוד נדבר במקום הראוי. והרב ר' יעקב חניו בהקדמת פירושו למשניות, עץ חיים" האריך הרבה ומביא ראיות להעמיד דברי רש"י אשר אמר בכמה מקומות בשם שלא כתבו שום דבר בתורה שבעל פה. והרב ר' שמואל דוד לוצאטו החזיק בדעה זו בכרך המד ח"ג וכמוהו גם הרב רבי חירש חיות בחבורו מבוא התלמוד אבל כל דבריהם בנויים על יסודות רעועים. והרב רבי זכריה פרנקל בס' דרכי המשנה צד 217 כתב בפנה הזאת דברים מושכלים ונאמנים ותחליט כדעת רש"י. והחכם לעברעכט בחיבורו קריטישע לעצו צד 12 כתב ג"כ בהחלט שכתבו דברים שבעל פה. ונשנו הדברים בחבור וויססנשאפטליכע בלעטטער צד 3. ועיי' עוד מה שכתבתי במבוא הספרא הנדפס בווען שנת תרכ"ד עם פי' הראב"ד ועם חבורי מסרת התלמוד.

וזאת לא מצא כח להעביר את חכמי התורה מן המטרה הנצבת להם, גם הדעות החדשות אשר הביאו היונים אל ארצם ומצאו חן בעיני העם והתפשטו ביניהם מעט מעט לא עצמו על אמונתם ודעות התורה. אמנם היה להפך כאשר גדלו והצליחו הדעות החדשות, כן גם הם אזורו חיל להחזיק התורה ומסורת אבותיהם לבל ישתרגו להעלות עליהם סורי גפן נכריה. וכאשר נעשה עם הרבירים שאם גם נשתמר מעוקציהם לא תגעל נפשנו כעבור זה בדבשם, כן השתמרו מנוק חכמת היונים אבל לא הרחיקו אותה כלה אך שבעו מטובה ואת כל המועיל בה נטעו על אדמתם, עד שכבר בחצי האחרון של המאה הראשונה מאז כאו היונים לארץ יהודה כבר היו בה אנשים חכמים וירועים אשר ידעו חכמת היונים והכירו את לשונם ודרכיה כאחד מהם.

כי ימים לא כבירים עברו אחרי מות תלמי לאני ויקם מלך חדש על מצרים הוא תלמי פהילדילפוס בנו של הראשון, אשר לא ידע את עושק אביו ורעתו לא הכיר. המלך הזה פעל טובות רבות לתועלת החכמה וגם לבקשתו נתרגמה התורה יונית. ולפי עדות יוסיפון (קדמוניות סי' פ"ב) ופילון (מחיי משה) היו המתרגמים חכמים מארץ ישראל. ומלאכת ההעתקה נעשה בזמן אחד לא פעם אחר פעם וספר אחר ספר, והיה פרסום בהגמרו, והיום שנגמר עשו יום טוב לדרות. ועוד כימי פילון היו היהודים באלכסנדריא חוגגים את יום המעשה (גרעץ ח"ג 478). גם רבי יהודה בתלמוד (מגלה ט. וירושלמי שם) אשר שרבותינו התירו לכתוב (את התורה) יונית, מזה נראה שדעתו שנכתב על פי חכמי ארץ ישראל ורבותינו התירו את הרבר. לא נרצה להחליט כי בארץ ישראל נעשה התרגום כדבר ההגדה אבל זה נראה ברור כי נעשה על ידי חכמי ישראל ובהסכמת החכמים שבירושלים והם התירו ההעתקה ולהשתמש בה לכל דבר שבקדושה. ולא נוכל לצייר לנו הסכמתם בלתי ידיעתם בכתב ולשון היונים וחכמתם. ההגדה משבעים או ע"ב זקנים חתרגמים את התורה ישנה מאד. המתכת מאריסמאה הכולל הספור מן התרגום כבר מזכיר השם תרגום השבעים ודאי שזמן לא כביר אחר יציאתו לאור נודע בשם הזה. הספור מכניסת שבעים ושנים זקנים לשבעים ושנים מקומות מיוחדים וכל אחד אחד תרגם את כל התורה והיה גם מן השמים כי הסכימו כלם לכונה אחת (מגלה שם ויוסיפון), אינו אלא אגדה ואין למדים מאגדה, אבל שורש ההגדה שנעשה התרגום על פי שבעים זקנים אמת הוא, וזה שהתרגום היה מקיים מן הסנהדרין שבירושלים והם הסכימו עליו שישתמשו בו לכל דבר שבקדושה, כאשר העידו רבי יהודה ורבן שמעון בן גמליאל (מגלה בבלי וירושלמי שם) שרבותינו בארץ ישראל התירו לכתוב יונית, ואחרי שמשפר הסנהדרין שבעים קראוהו תרגום השבעים. אך בכל זאת מדובר לפעמים גם בגנותו של התרגום. וההגדה מספרת מעשה בחמשה זקנים שכתבו את התורה יונית והיה היום קשה לישראל כיום שנעשה בו העגל (מס' סופרים פ"א) המספר הזה יורה כי נעשה ע"פ חכמי ישראל כי בלי ספק ידע מקבלת רבי יהודה הנזכרת, ובכל זאת מספר בגנות התרגום. אין זה אלא מפני שבזמנים מתחלפים נשתנו הדעות בבחינת לימוד חכמת יונית. ועל המספר הזה עצמו דעות זמנו, שבזמנו אולי קיימת הגזרה הקדומה מימי החשמונאים, אשר הוכפלה עוד בזמן מאוחר שאין ללמוד חכמת יונית כאשר יתברר עוד למטה, וע"כ היה לו התרגום למורת רוח, אך נגד זה יסופר מאת רבן שמעון ב"ג (ירושלמי מגילה פ"א) שבשעה שהתירו החכמים לכתוב התורה יונית בדקו ומצאו שאין התורה יכולה להתרגם כל צרכה אלא יונית, וזה כי ר"ש מן החכמים אשר אהב לשון יונים וחכמתם כמו שאהבוה כל הנשיאים מהלל ואילך, וע"כ מלא פיהו שבח ותהלה מתרגום היוני. ואולי גם



מצד אחר היו מקצת חכמים מגנים את התרגום הזה. יען היותו מתרגם לפי המוכן והפשוטי ולא השגיח על התורה שבבע"פ, וע"כ אמרו האחרונים כהפך מדברי ר"ש. שהוא היה אומר שבדקו ומצאו שאין התורה יכולה להתרגם כל צרכו אלא יוגית, והם אמרו שאין התורה יכולה להתרגם כל צרכה, וזה מפני שהתרגום אינו משגיח על פירושי התורה שבבע"פ ולדעתם כל תרגום שאינו לפי פירושיהם אינו תרגום כל צרכה.

אם נתנה לב אל פרקי הזמן הקדום נמצא כי הרעות בכחית תרגום השבעים השתנו פעם אחר פעם. כראשונה מלא פיהם שבה ותהלה ממנו כי במעשה התרגום ראו כי ניתן כבוד לתורה, וכבוד התורה ראו כבוד עצמם, ובעת ההיא לא היו היהודים צרי עין בחכמה אחרת כי אם כבוד כל חכמה. למדרגה אחרת הגיעו הרעות מעת אשר פרו ורכו פירושי התורה שבבע"פ, מאז היו רבים מגנים את התרגום היוני ועל זה רומזת ההגדה בקש משה שתהיה המשנה בכתב ולפי שצפה הקב"ה שאומות העולם עתידים לתרגם את התורה ולהיות קורין בה יוגית והם אומרים אנו ישראל... א"ל הקב"ה אתם אומרים שאתם בני, איני יודע אלא מי שמסתיין שלי אצלו ואיוו היא זו המשנה שנתנה על פה (תנחומא ושר' פ' כי תשא ובכ"מ), ורעיון ההגדה הזאת לגנות את תרגום היוני, מפני שבו כל דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים שהם עצמות התורה שבבע"פ בלתי אפשרים. ועוד בזמן מאוחר הרחיקוהו עד כלה מפני המינים. שהיו המינים מתוכחים עם ישראל בדברי תורה, וגם חכמים אחרים מחכמי האומות מונים אותם ומתנגדים לדעות התורה, כמו חכם האומות צילזום אשר אריגנס הנוצרי עמד נגדו, ומי הכנים אלה ואלה בסוד התורה אם לא תרגום היוני וע"כ היה לצנינים בעיני היהודים. (1) אמנם כן היה הדבר בימים הקדמונים. אבל העתים השתנו ואתם גם דעותינו בפנה הזאת. על ידי תרגום השבעים נפתחו מקורי חכמת התורה גם לאומות ונודעו להם נבואות נביאינו וחכמת חכמינו. וכמעט היה הוא האמצעי אשר יעזר לנו למלא את מלאכותינו בתכל ארץ כיעודי הנביאים. להביא דעת אלהי אחד אל כל העמים וולתינו. ואין לנו לגנות עוד את התרגום הזה אמנם לשבחו ולפארו כאשר עשו הקדמונים חכמי הדור שבארץ ישראל אשר רצוהו בעת צאתו לאור והסכימו עליו.

והנה אחרי ראותנו כי זה התרגום הנעשה בימי תלמי פהילאדילפוס יצא מתחת יד חכמי ישראל ורבותינו הסכימו עליו (2), נבין מה שכחמה מקומות בתרגום הזה יש רושמים גלויים מדברי קבלה. ואם גם כי בתרגום השבעים אשר לפנינו חלו בו ידי מו"פים בכל זאת כל מה שבא בו בהסכם עם הקבלה עד הוא לעצמו כי הוא עיקרי כאשר יצא מיד המתרגמים הראשונים ולא חלו בו ידי מו"פים ועמ שקר סופרים. היהודים אשר בארץ ישראל לא נחשדו מעולם על זיוף התרגום כי לא היה בידם. והיהודים האלכסנדרים אלו היו מו"פים לא היו עושים ככה לתועלת מדרשי חכמי הארץ ישראל וכל שכן מו"פים אחרים אשר אינם מאמינים בקבלה ובפירושי החכמים שלא זייפו וישנו

(1) הדברים האלה מרובר המתחיל אם נתנה וכו' שמעתי מאת ידידי הר"ר אהרן יעללינקע בדרושו בבית מדרשו ובמאמר ישרו בעיני עד מאוד חצנתים לפני קוראי ותתנינג נפשם עליהם.  
(2) הר"ר גרען ח"ב צד 478 מהליט שבגישה התרגום בימי פהילומיטר כמו מזה שנה אחרי תלמי פהילודילפוס. אמנם בכל החקירות והדרישות מן המבקרים השונים בענין זה לא נמצא דבר ברור אשר אין סתירתו במקום אחר. אך ברובם מזה "ראיתי יש הסכמה ביניהם בעיקר הדבר, והוא שהתרגום נחיה לפעולת אדם בזמן פהילודילפוס והדעה הזאת הפיסה דעתי ונמשכתי אחריו ובספרו של הר"ר זכריה פראנקעל על תרגום השבעים הביא רוב דעות הכתובים הנוצרים לצד הזה.

התרגום כדי שיסכים עם הקבלה. ועל כן מה שנמצא בתרגום הזה בהסכם עם הקבלה יצא כודאי מיד המתרגמים הראשונים והוא הפירוש המקובל מקדם ומאו. כמו תרגומם על מסכת השבת האמור אצל הקרבן העומר שטפרשים אותו על היום שאחר יום הראשון של חג המצות וזה מסכים עם פירוש החכמים התלמודיים (מנחות סה.). וכן תרגמו ובן אין לו האמור אצל דין היבום (דברים כ"ה ה') כאלו כתוב וזרע אין לו וזה גם כן בהסכם עם ההלכה שגם הבת פוטר מן היבום. ולא עוד אלא שלפעמים הוסיפו מלות בתרגומם להסכים עם ההלכה. ונקרב בעל הבית אל האלהים (שמות כ"ב ו') האמור אצל דין השומרים פירשו שהקריבה אל האלהים ענינה שיקריב אל האלהים לקיים דברו על ידי שבועה, והוסיפו מלת "ונשבע" מסכים עם פירוש הרבנים (מכילתא מישפטים פט"ו יבגמ' כ"ט) שפירשו גם כן לשבועה (1) והנה יוצא לנו מזה כי יש בתרגום השבעים פירושים שפירשו המתרגמים לפי הקבלה ולפי ההלכה המפורסמת ופירשו כן בכל מקום שיסבול זאת דרך התרגום ותעודתו. וזה כשאנו צריך הרחבת דברים אילו ירצה לתרגם על פי הפירוש המקובל. ועתה במצאנו בו תרגומים אשר מתנגדים לפירושי התורה שבעל פה לא נוכל לשפוט מזה כי בזמן תיקונו לא היו הפירושים ההם עוד נודעים, רק באפן אילו היה רוצה לתרגם כפירוש התורה שבעל פה לא היה צריך להרחיב דברים או נאמר אילו היה הפירוש נודע בזמנם ודאי שהיו מכניסים אותו בתוך תרגומם כמו שהכניסו פירושים אחרים כאלה כאשר ראינו. אבל אילו היה צריך להרחיב הדברים או נאמר אף אם לא תרגם בהסכמה עם פירוש התורה שבעל פה אין זה עוד ראייה שלא היה הפירוש ההוא נודע בזמנם כי אפשר שנודע ובכל זאת לא השתמש בו יען כי אין משפט המתרגם כי אם להעתיק דבורי הספר שמתרגם אל הלשון שמעתיק בו. לא להרחיב דברים כפירושים אשר על ידי זה יהיה מוכרח להוסיף דבורים רבים יותר מדבורי הספר המתורגם. ועל כן אם נמצא בתרגום השבעים שיתרגם "עין תחת עין" כמשמעו וכתבו. ולא כפירוש התורה שבעל פה שפותרה המקרא הזה על תשלומי ממון. אין זה ראייה שלא נודע עוד פירוש ההלכה כי נאמר שהיה צריך לתרגם על פי הפירוש המקובל יען שהיה צריך להרחיב דברים וזה נגד תעודת המתרגם. אבל ממה שנמצא בתרגום השבעים שיתרגם. כאשר זמם לעשות לאחיו כאלו כתוב. כאשר הרע לעשות לאחיו. ומפרש זמם מענין זימה. מזה ודאי יש הוכחה שלא פירוש כפירוש ההלכה שפירשה שלא יעשו רק על המחשבה ואם הרגו אין נהרגים. בתרגום היוני הזה השתמשו בו היהודים היושבים באלכסנדריא והיושבים בערים אשר על חוף ים התיכון הם הערים אשר נאחזו בהן יונים והיהודים ישבו בקרבם. מאז ומקדם היתה התקנה בישראל לקרוא פרשיות בתורה בהאספם יחד לעבודת ה'. וכן נהגו שהיו מבינים מתרגמים את התורה בלשון ארמי הוא הלשון אשר היה מוכן להמון העם. וע"כ לתכלית הקריאה הזאת שהיתה קדומה. ולתכלית ההוראה בתורת ה' נכתבה התורה יונית באלכסנדריא. אמנם נולד הספק אם התרגום היוני הזה נכון לפי הדת לקרות בו למלאות חובת הקריאה? זאת השאלה נשאלה מאת הרבנים בארץ ישראל והתירו את הדבר. כן מפורש יוצא מספדו של רבי יהודה שיספר שרבותינו התירו יונית משום מעשה של תלמי המלך (מגילה ט.). החכמים בדקו ומצאו שאין התורה יכולה להיות תרגם כל צרכה אלא יונית (ירושלמי שם) מזה נראה כי החכמים קיימו את התרגום וברצונם יצא הדבר כהיתר לכתוב התורה יונית ולהשתמש בה לכל דבר שבקדושה. ועל פי היתר זה יצא הדבר לפעולת אדם שהלימוד בתורה והקריאה ברכים הכל

(1) בכחינת הרבנים אשר תרגום השבעים מסכים בהם עם הקבלה ע"י בפרי הר"ר זכריה פראנקל דרכי המשנה צד 11 י"ד 314 ובספרו על תרגום ובס' מדרש האלכסנדרים.

היה בלשון יונית עד שכמשך זמן לא כביר לא היתה להם העתקה עברית כי לא הצריכו לה ולא הבינוה. ונכדו של יהושע בן סירא (מביב למאה וארבעים קודם מנין הנוצרים) העיד בהקדמת תרגומו היוני לספרו של זקנו, כי בשנתו כאלכסנדריא מצא כי נבדלו מאד היהודים האלכסנדריים כתכונתם הרוחנית מאחיהם בא"י. ולא לבד שיש הפרש גדול בין אלה לאלה בבחינת כתבי הקדש, אלא גם יש הפרש ביניהם בבחינת הבנתם אותם. ומה היה זה ההפרש ביניהם בבחינת כתבי הקדש? אין זאת אלא שהיהודים בא"י היו להם כתבי הקדש בלשונם העצמי והוא לשון עברי ובאלכסנדריא לא היה להם כי אם תרגום יוני. ובעת ההיא אשר ראו חכמים הכרח להוציא לאור משפטים אודת הקריאה בתורה בתרגום היוני, ודאי שגם באותו הפרק חתכו זהין גם בבחינת הפרשיות השונות שנתורה אשר על פי החק והבנה נקבע לאמור אותן. כמו פרשת סוטה, ויורו מעשר, וקריאת שמע. וכן התעוררה השאלה אודת התפלה הקבועה, וברכת המזון אם יש בכל אלה קפידה באיזה לשון הן נאמרו? ונתקיימה לנו גם כן הלכה המדברת מאלה הענינים (סוטה פ"ז מ"א): אלו נאמרים בכל לשון פרשת סוטה, ויורו מעשר, קריאת שמע, ותפלה, וברכת המזון, ושכונות העדות ושכונות הפקדון. וקרב מאד כי בעת שהתירו יונית מפני מעשה של תלמי המלך גם אז נתחדשה זאת ההלכה. ואם אמנם שכבר היה לחכמי הדור סבה גדולה לדבר על ככה בתחלת ימי הסופרים, יען כי כבר אז היו רבים אשר לא הבינו כי אם לשון ארמי בכל זאת נראה מלשון המשנה שהיא מכוונת על אחרות, כי באמרה אלו נאמרים בכל לשון רומות שמדברת עוד מלשון אחר מלבד לשון ארמי ואיזה הוא? זה לשון יוני. ההסרון הזה בידיעת לשון העברי גבר מאד באלכסנדריא, והגיע אליהם כן, מהתערבם ביונים יושבי הארץ. ואף כן קרה להם בכל המקומות אשר נאחזו בהם היונים וביחוד בערים אשר על חוף ים חתיכון. המקומות ההם היו נקראים בשם כללי מדינת הים (מ"ג הזמן שער י"ב) ומדעתם בארץ ישראל שהיהודים היושבים במדינות ההן אינם בקיאים בעניני הדת ובדקדוקי הדינים, וגם מצד קלות דעתם לא היו נאמנים אצל חכמי ארץ ישראל בכמה דברים הנוגעים בעניני הדת, על כן הבינו וגם יסרו תיקון חדש (גיטין פ"א מ"א) שכל שליח המביא גם ממדינת הים צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם. כי על כל פנים היו בתי דינים קבועים במדינות ההן, ואם גם שבזמן מאוחר לא היה כן, בכל זאת בראשונה היו בתי דינים קבועים באלכסנדריא (תוספתא פאה פ"ד, כתובות פ"ג ובבלי שם כה.) (1) וזה בזמן אשר עוד היו דבוקים בדת אבותם מאד. ועל כן אם אמר השליח שהגם נכתב ונחתם בפניו, היו יודעים אם נכתב כדיונו כי היה יכול להגיד להם אם נעשה בבית דין או לא (עי' גיטין ב: ובפרש"י) ואף שגם אין צריך להנתן בפני בית דין. אבל על כל פנים צריך שיהיה נעשה על פי בקי, ועל כן צריך בית דין כשהוא נעשה במדינה אשר אנשיה אינם יודעים מאומה בעניני התורה ודקדוקיה. ואולי זה עצמו היה בכלל התקנה שלא לסמוך על גמ אשר לא נעשה בבית דין של בקיאים. ותקנה בזאת היתה נחוצה גם מצד אחר; יען שהלשון הנהוג אצל יושבי המדינות האלה היה לשון יוני. וזה הלשון לא היה מובן אצל כל בית דין ובית דין בארץ ישראל ועל כן תקנו ישעל כל פנים יעיד השליח

(1) הנה בבבלי כתובות הגי' בראשונה כשהיו בתי דינים קבועים באלכסנדריא. ואף כן היא הגי' בתוספתא דפאה וכתובות ומה נראה שכוננו על זמן קדום. אבל בירושלמי כתובות פ"א מצאתי שכך הגי': אף באלכסנדריא בשעה שבתי דינים יושבים. וההבדל שבין שתי הגירסאות הוא שלמי הבבלי והתוספתא רק בזמן קדום היה בית דין קבוע ונפסק אח"כ ולא היה עוד, וגי' ירושלמי היו עתים שהיה ביד ועתים שפסקו.



המביא נט ממדינות האלה — אשר בלי ספק נכתב כלשונם — על אמתת כתיבת הגם והתימתו בכית דין של בקיאים. זה היה יסוד התקנה בעצם וראשונה אך בזמן מאוחר כבר נעלם יסודה וסבתה עד שחכמי התלמוד כבר היו מסופקים בסבתה ובטעם ייסודה.

אמנם גם בארץ ישראל נתעכבה לפרקים דרישת התורה בהליכתה, אבל לא גרם זה העכוב התרחקותם מהדת ומן התורה. אך ככל עת נכרה תשווקתם אליה על פנעי הזמן. גם המלחמה הכבדה אשר היתה בין אנטיוכוס הגדול ובין תלמי השלישי והרביעי מלכי מצרים הביאה צרות רבות ורעות לישראל. אך אלה הצרות לא מצאום מצד היותם יהודים, כי אנטיוכוס הגדול לא היה צורך היהודים משנאת הדת, אבל הרעות באו לרגלי המלחמה והרעו ליהודים כאשר הרעו לכל יושבי ארץ סוריא ושאר כל הארצות סביבותיה אשר פרשה המלחמה כנפיה עליהן. גם אז כאשר גבר אנטיוכוס ונשארה ארץ יהודה תחת ממשלתו כבראשונה נחו מן התלאות וינפשו מן הצרות ולכל בני ישראל היה עתה רוח ושלום. בעת ההיא היה לראש, הכהן הגדול שמעון בן חניו השני בן שמעון הצדיק הראשון. גם לשמעון השני נתנו בני דורו תואר תהלה וקראוהו: שמעון הצדיק. בימיו או מעט אחריו חי יהושע בן סירא. יהושע זה ישבח בספרו את מעלת שמעון, ויקראהו גדול ליהודים ודורש טוב לעמו. ויסופר ממנו כי הוא יסד עבודת הקדש ועשה טובות רבות לישראל בהשלימו בנין המקדש (בן סירא פ"ג). והשכיל לעשות כל אלה בעזרת אנטיוכוס. הוא נתן להם רשיון להשלים בנין הבית, וצוה לשר צבאו אשר היה בעת ההיא ביהודה שינתן להם כל הנצרך להשלמת בנין הבית חנם אין כסף. ימי השלוה האלה היו נאותים להשתדל בהחזקת הדת. גם הבית דין הגדול בירושלים היה בעת ההיא בתקפו. כי כמכתב אשר כתב אנטיוכוס לשר צבאו ישבח אנטיוכוס את היהודים אשר קבלוהו בכבוד בבואו ירושלימה ויצאו לקראתו ובראשם כל אנשי המועצה. וכן כתב שיהיה לחק ולא יעבור אשר יהיה הרשות ביד היהודים להתנהג בכל עניניהם לפי חקת תורתם והאנשים בעלי המועצה הגדולה יהיו ספורים ממס הגלגל (יוסיפון קדמוניות סי"ב, ג') נמצא שהיה בעת ההיא בית דין הגדול בתקפו. ואמנם אם הוגד לנו כי בימי שמעון הצדיק הראשון פסקה כנסת הגדולה, לא היה זה אלא פסוק זמני. ובזמן לא כביר חזר לישנו אבל בשם אחר, כי תחת השם כנסת הגדולה הוסב שמה להקרא בשם סנהדרין. כי מהיות הפקידה הזאת העליונה באומה, הלא מוכן מעצמו שהוכרחו לכנותה בשם המוכן אצל היונים אשר היו המושלים בארץ. אמנם גם זה מוכן מעצמו שבזמן אשר היתה הרכיפה הגדולה בימי בנו של אנטיוכוס הגדול נגד היהודים, והשתדלה הממשלה לכבד התורה והדת בכללה שגם אז נתבטלה זאת הפקידה לזמן מה. כי לא ארכו ימי השלוה תחת ממשלת אנטיוכוס הגדול. אנטיוכוס איפסונו אשר מלך תחתיו לא היה כאביו. מיום עלותו למלוכה עד אחריתו היה צורך היהודים אשר כמוהו לפניו לא היה וגם לאחריו לא קם בכל מלכי סוריא הסילייקים ובכל מלכי מצרים התלמיים. בתחלת מלכות זה הצורך עמד בראש הסנהדרין אנטיגנוס איש סוכו. האמנם שלפי המסופד במשנה קבל הוא משמעון הצדיק אשר היה משיירי כנסת הגדולה, ושמעון זה הראשון היה זמן רב קודם ממשלת אנטיוכוס איפסונו. אבל אם נתבונן בשלישלת הכהנים הגדולים שחיו ופעלו אחר שמעון הראשון נמצא כי בימים אחרים שמעון לא היתה סכה להעביר ראשות הסנהדרין מן הכהן הגדול אל איש אחר מתוך העם כי אחרי מות שמעון נתכהן אלעזר אחיו ואחריו מנשה אחיו הקטן אשר לא עמד רק ימים לא כבירים בכהנתו כי מת ויבא תחתיו חניו בנו של שמעון ואחריו מותו נתכהן שמעון השני

אשר ניתן לו גם כן הכנוי "צדיק". וכל הכהנים הגדולים האלה היו נאמנים עם ה' ועם ישראל. וכל סופרי דברי הימים ליהודים שבזמן ההוא כשהיו מזכירים את ראשי בית דין הגדול לא הזכירו אלא הכהן הגדול. כי תמיד היה הכהן הגדול הראשון והראש בבית דין הגדול של כל זמן וזמן. והנה עתה ראינו את אנטיגנוס אשר לא היה כהן שעלה והיה לראש. וזה אי אפשר מבלי סבה מכרחת. ודבר זה יפריש אור על זמנו של אנטיגנוס. ונשפוט מזה כי אנטיגנוס לא היה לראש אחר שמעון ולא בכל הזמן ההוא מן שמעון הראשון עד שמעון השני. אמנם אחרי מות שמעון השני שעלה אנטיגנוס איפיונס למלוכה ולא ארכו הימים מתחלת מלכותו והעמיד זה הצורך כהנים גדולים זה אחר זה אשר כלם היו ממרים את ה' ועוזבים את התורה ומשתדלים לתמוך את חפץ הממשלה להרוס את הדת היהודית. כעת ההיא נראה סבה גדולה אשר הניעתם להעמיד את אנטיגנוס בראש הסנהדרין. או על כל פנים היה הוא האיש אשר התחזק בתורה ה'. ואמנם אם הודע לנו במשנה כי הוא קבל משמעון הצדיק שהיה משיירי כנסת הגדולה ומסר ליוסי בן יועזר, הנה נחזיק מהודעה זו שני דברים אחד שקבל משמעון הצדיק אבל לא מן הראשון כי אם מן השני, והשני שמסר ליוסי בן יועזר אשר זמנו נופל יחד עם זמנו של אנטיגנוס כתכיפה זה אחר זה. אבל לא נחזיק כי קבל משמעון שהיה משיירי כנסת הגדולה, ונאמר שישויו השמות גרם למחבר המשנה שתאר את שמעון השני בתואר שנאמר על שמעון הראשון.

קורות אנטיגנוס הפרטיות נעלמו ממנו, וגם מלמדיו לא הגיע אלינו רק מאמר אחד והוא (אבות פ"א מ"ג) אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב עד מנת לקבל פרס אלא היו כעבדים המשמשים את הרב שלא על מנת לקבל פרס ויהי מורא שמים עליכם. מתוכן המאמר הזה יש לשפוט כי ימי שפתו לראש היו רעים ועל כן לחזק לכות הנכשלים אשר שאלו איה השכר המקווה לעושי הטוב? הורה להם אנטיגנוס שאין לעבוד את ה' בעבור השכר אלא נעשה הטוב כאשר הוא טוב בעצמו. ואין זה בסתירה עם יעודי התורה (יאספ"ז צד 106) המבטיחה הטוב והגמול לעושי הטוב, כי גם אנטיגנוס לא חשב מעולם שאין מעשה הטוב סבת השכר אלא האמין באמונה שלמה בתשלום גמול רק אוהרתו היא שלא תהיה עשייתו את הטוב רק לפניה. זו, ולא נחרל מעשות טוב אם נראה שלא הגיע לנו השכר המקווה אלא נעשה הטוב אף על מנת שלא לקבל פרס. אמנם כמקרה החכמים מאז בכל הזמנים ובכל הדורות אשר נעו לב יעקשו דבריהם אם מסכלות או מרוע לב ויראו במחשבות ודעות אשר לא חיבשו אף כן קרה לאנטיגנוס. שנים מן התלמידים עקשו ושחתו דבריו הנעימים לאמר: כי כוון בדבריו להורות שאין דין וחשבון למעלה, ובה נלכדו ברשת הקבירה ויצאו לתרבות רעה התלמידים האלה נקראו בשם צדוק ובייתוס ומהם יצאה כת הצדוקים. כן ההגדה הלכה והתפשטה (אבות דר"ג פ"ה). אולם יהיה זה רק הגדה מפליגה או יהיה אמת לאמתו, אחת היא אשר נוכל להחזיק והיא שבימי אנטיגנוס צמחה כת אשר התנגדה לפרושים. איזה ממאורעות הזמן ההוא אשר היה סבה לצמיחתה לא נתקיים לנו ואך לשוא נבקש דבר כדור. וגם אין להתפלא על אשר תשכון עננה על מאורע גדול כפיור הצדוקים אשר עשה רושם בכל עיני הדת והתמיד כמה מאות שנה. תלאות הזמן עשו זאת. הרע והצרות מחוץ הלכו וגדול יום יום עד אשר ילאה לשון אדם לתארם כדברים, עשק שד, ורצח התפשטו במלא רחב ארץ יהודה כמים לים מכסים, דת התורה היתה למרסם ודורשיה מורדפים ובתוהם מאורעות כאלה נשקע המאורע הזה כאשר נשקעו בלי ספק קורות אחרות ביחוס אל הדת והתורה. הן אמנם כי אפשר מאד שבעצם וראשונה לא היה פירוד כתות רק

היה יסוד המחלקה קנאת איש מרעהו. וזה כי כבר מאז ומקדם היתה הכהנה הגדולה נשמרת לכהנים הלויים בני צדוק. וגם יאתה להם כי בכל עת שמרו דרך ה'. ובתעות ישראל מעל ה' הם שמרו משמרת פקודתם (יחזקאל מ"ד ט"ו ובכ"ט). ואם נתבונן בשלשלת הכהנים הגדולים מתחלת חבית השני עד ימי אנטיוכוס איפיפנוס נמצא כי כלם היו מכני צדוק. אך מימי אנטיוכוס לא נשמרה עוד השלשלת הזאת. חניו הרביעי אשר נקרא גם כן מינאלאוס לא היה ממשפחת צדוק ועלה לכהנה גדולה (עי' היציג ס"ח) ואולי גם יקים הנקרא אלקיטס אשר הועמד אחריו לכהן גדול אולי גם הוא לא מכני צדוק. ואחרי כן הוסבה הכהנה הגדולה למשפחת החשמונאים וגם הם לא היו מכני צדוק וחלוק כזה להרום חק ומנהג ישן נושן ודאי שהיה יכול להיות סבה לחלוק הדעות והלכות. ועל כן אפשר מאד כי מעת שהכהנים בני צדוק נדחו מהכהנה הגדולה גם אז החלה לצמוח כת שקראה עצמה צדוקים על שם ראש בית אבותם צדוק. (1) אבל כל זה לא יפריש אור על תכונתם ולא ידענו עוד סבה לעניני התנגדותם בעיקרי הדת היהודית. כי עיקר התנגדותם הוא שהתנגדו לתורת הזקנים הנקראת אצלנו תורה שבעל פה, ומהיותם מתנגדים להתורה הזאת על כן מוכן מעצמו שגם תרעומתם נגד תורת הזקנים היתה הסבה לסורם מאחריהם: ואם נאמר ביחוד שכפרו בתחיית המתים אין זה אלא מפני שגם העיקר הזה נובע מתורת הזקנים. אבל הפירוד הזה היה תולדה טבעית מן החלוק וההשתנות בדעות ובחכמות במשך הזמן ההוא. אם גם ידענו כי דרך פירושי החכמים נושאי התורה שבעל פה עוד לא התרחב כל כך בעת הקדומה ההיא כמו בזמן המאוחר, בכל זאת הלא ידענו גם כן שהוחל כבר בימים קדמונים להתפרש התורה על פי דרכי מדרשיהם הנוטים מפשטות המקרא, ומצד השני כבר נתפשטו בעת ההיא פירושים שונים לתורה על פי חקירה מדעית, המתאימה עם חכמת היונית. וכימי תלמי פהלומיטו על זמנו של יהודה מכני נתחברו כבר מיר פילוסוף יהודי אריסטובל פירושים על התורה על דרך זה. ועוד נראה למטה כי גם היהודים בארץ ישראל נטו לפעמים ללכת בדרך הזה ואמנם ממשפט היהודים האלכסנדריים ותהלכותיהם נראה כי היה זה לרבים לצור מכשול עד שסרו מהר משימרת התורה במעשה בחשבנם שחקי התורה הם רק כרמזים לדברים מושכלים ולהם יפנו מבטיהם אבל מעשה החקים היה קל בעיניהם ולא הקפידו על שמירתו. וכבר רמז על אלה פילון היהודי מאלכסנדריוא בספרו מאברהם (צד 401). ועתה אם נתבונן בתכונת רבים מאנשי התורה באומתנו מאז ובכל הזמנים נמצא כי לרוב נולד חילוק הדעות בעת שראו שדרך חדשה באמונות ודעות גרם אצל קצת מקלי הדעת נטייה מן התורה. אם מצאו שמקצת מדורישי החכמה הלכו על יד החכמה תועים, אז החכמה בכלל היתה כענייה לחטאת ומאסו מכל וכל בכל חכמה חצונית עד קצה האחרון ונתנו תפלה בכל דבר חדש אשר נתגלה לחכמים מקרוב באו, כן היה מאז בכלל ביחוס אל החכמות ובפרט ביחוס אל פירושי התורה. והנה יתכן מאד כי הסכנה אשר תוכל לבא לדת על ידי המישכם אחר חכמת היונית בהבנת התורה היא היתה סבה לרבים לבלתי צאת אף כפסע הלאה ממשמעות הדברים ככתבם בפירושי התורה ומוכן מעצמו כי מי שמחזיק כן בדברים ככתבם שהוא מתנגד כמו כן למדורישי חכמי התורה שבעל פה. ועתה יצדק מה שהוגד לנו כאנדרה שפירוד הצדוקים היה בזמן שאנו בו. אבל עכ הענן הפרוש על כל עניני התורה שבעל פה בקרב הזמן הזה לא יתנו להכיר את רושמי הפירוד

(1) ראה בספר אורשופטס להרר אברהם גייגר צד 100 והלאה, ומה שהביא שם צד 104 בשם איפיפנוס.



והתעצומה החזקה אשר הפעילה התנגדות הצדוקים על דעות הפירושים. ורק אחרי נעבור מזה הלאה במשעול הזמן ונתבונן בתהלוכת זאת התורה ובהשתלשלותה עד סוף המועד אשר אנו בו אז יאור לנו אור יקרות להכיר הכונת הכתות ולדעת אשר התפעלו זה מזה.

אמנם חלוק הלבבות הוה באמונות ודעות הוא אות נאמן כי היתה להם דרישת התורה בעת ההיא ענין לענות בו. אבל מהר באו ימים אשר נתעצבה הדרישה הזאת. למן היום אשר עלה אנטיוכוס איפיפנוס על כסא מלכותו כבר הוחל לקרוא חמס על ממשלתו. בראשית ממלכתו עוד יכול ישראל לכלכל לחץ הנוגש ולא קצר כח סובלו. כי אומה אשר למדה מנעוריה לנשוא עול זרים לא בקל נדכאה עד עפר לבלי יכלת קום; אבל כאשר הרבה זה הצורך לעשות חיל אף לערך זה ידל כבוד יעקב עד היות הממשלה הרעה הזאת לאבן נגף למקדש ולתורה ולפח ולמוקש ליושב ירושלים. מחשבתו הרעה אשר חשב על ישראל מצאה משען חזק בקרב האומה הנחלאה. בני פריצי עם התנשאו והזנו אהבים עם משפטי היונים ונימוסיהם ומנמחם להעביר עם ה' מן התורה ולמעת סורי נפן נכריה על אדמת הקדש. הכהן הגדול אשר עמד לשרת במקדש ה' בעת עלות אנטיוכוס למלוכה היה נקרא חניו והוא היה נאמן עם אלהים ועם עמו. אחיו היה ישוע איש תככים ורע מעללים, בוגד כאחיו ובדרכי אבותיו. האח הבוגד הזה הלשין את אחיו למלך ויצלח בתחבולותיו. ובכח השוחד אשר נתן למלך החכהן תחת אחיו. מטרתו היתה להטיע משפטי היונים על אדמת ישראל. למען השג המטרה הזאת עשה בתחבולותיו להשתרל בעד היהודים אשר באנטיוכיא את משפט אורחי העיר בירושלים מאת המלך, כי הם למדו לעשות כמעשה היונים ותעלוליהם על כן מעורחם קוה השגת תכליתו בירושלים. גם השיג רשיון מאת המלך להכין וליסד בתי ישעשועים לחנך נערי בני ישראל בישעשועי היונים. בישעשועים האלה החל אך אחרייתם רע ומר; כי לא ארכו הימים וכבר זעמו על ברית קדש ויכסו את מעורמיהם מחספת היונים עד כי עזבו רבים זאת אות הכרית ולא מלו את בניהם. הן אמנם זה הכהן לא האריך ימים בכהנתו כי שלש שנים אחרי כן נפל מגדולתו. אך הבא אחריו הרע ממנו. הממשלה העכירהו, והעמידה בחזקה איש אשר לא היה מורע הכהנים הראוים להיות כהנים גדולים והוא נקרא חניו ובשמו היוני מינאלאוס בעזרתו ובעצתו נעשו כל התועבות בישראל כאשר יסופר בספרי המסכיים ובספרי יוסיפון כן גוריון הכהן (1) ישראל כרכבותיו נפל שדור לרגלי המלך המשוגע. את אוצר בית ה' חמס וגזל. חלל המקדש, הסיר התמיד ונתן שיקוף משומם (דניאל י"א, ל"א. ל"ב) על מזבח ה'. משמרת התורה והמצוה היתה לחמא משפט מות ומשכילי עם אשר יבינו לרבים נכשלו באיש ולהבה בשבי ובבוה (שם ל"ג). אבל גם מפלת הכהן השקר הזה אך באה מהר ובפרי מעלליו הושב לו. אך הכא אחריו לא היה טוב ממנו כי גם הוא הלך בדרכי היונים ואף ידו תכון עם גורת הממשלה להכרית דת ותורה, דמי נקיים דבים שפך ורבים מחכמי התורה וחסידיו עליון נפלו חללים על הרי מרום ישראל. אך עם כל המהפכה אשר הפך אנטיוכוס איפיפנוס כארץ יהודה לא הצליח חפצו בידו להכרית את התורה וגם לא את דרישתה. מי יאמין לשמועתנו באמרנו כי לא היה בכח הרדיפות אשר רדף אנטיוכוס הרשע את ישראל, להחליש את האמונה והדרישה בתורה אצל רבים מן העם? ובכל זאת כן היה. כאשר מאז ומעולם לא היה בכח הלחץ והאגס לפעול מאומה נגד תכונת בעלי מדת חזקות אמנם

(1) ע"י דבריו הימים ליהודים מאת הריד הערצפֶּלד ח"ב ובקורות היהודים והכתות להריד כרדכי יאסמ ח"א, ודבריו הימים לישראל מאת החכם היצי ח"ב.

היה להפך כי כאשר יוסיפו מנגדיהם ולחציהם לאנסם ולהעבירם בחוקה מדעתם ומאמנותם אף הם יוסיפו כח ועצמה להחזיק בדעתם ובאמינותם ולהשיב את כל לחץ ואונס אחר בכחם ובחזקת רוחם ; אף כן היה הדבר בעת התקומם אנטיוכוס להעבירו את ישראל מרתם באונס ובלחץ אכזרי. כחות חזקים נקשרו יחד והתאמצו להשיג התכלית הזו. הן הממשלה הלחיצתם מצד פתגם הדת לחמוס תורה ולהעביר רוח הדת היהודית מן הארץ, ותהי נעורה גם סאת פריצי היהודים. כי רבים מן העם גם מן הכהנים היו אחריה והשתדלו למלא את מועצותיה בהחזיקם משפטי היונים. הכהן הגדול הנקרא יקים ובשמו היוני אל קימס אישר קם תחת מינאלאוס הרע מן הכל להחזיק ידי פושעים, ולהפר תורה, ולרדוף בעברה מחזיקי הדת. הוא עשה מטבח גדול בחכמים ובחסידי עליון ויהרג כל מחמרי עין. אכל נגד הכחות האלה עמרו אנשים צדיקים חסידי אלהים חיים וחכמי התורה ויתעצבו כעמוד ברזל בראש העם ושטרו משמרת הדת לכל תכרת שורש עם ענף. אלה חרפו נפשם למות על שדה קטל לקרש את השם הנכבד והנורא. ואלה שמו נפשם בכפס לעבור על דת המלך האכזרים ולהחזיק התורה, כאישון עין שמרוה והנהינו העם בהשכל ודעת לבלתי סור מדרך ה' ומשפט אלהים. הנה עברנו בפרק הזה פרק גדול מפרקי הזמן. גדול הוא ברוב ימיו ושניו, גם עצום הוא מפני המאורעות הרבות אשר התפעלו בקרבו בכחינת מצב היהודים המדיני, אמנם רק צעדים קטנים צעדה בו השתלשלות התורה שבעל פה קדימה. ומה מאד נפלאה המראה כי בקרב שאון המלחמה אשר עתה נלחמו תחת הנהגת החימונאים לעמוד על נפשם ועל דתם כי עתה בקרב השערוריה הזאת שלשלת זאת התורה מתארכת וגם לנו יגדלו וירבו הרושמים ממנה אשר יתנונו להכיר ענינה, תהלוכותיה ומקראיה יותר ויותר.

### פרק שנים עשר

יוסי בן יועזר איש צרידה. יוסף בן יוחנן איש ירושלים.

בימים ההם ובעת ההיא כאשר צץ המטה ופרח הזודון ויקים הכהן הגדול אשר גדלוהו המלך הרשע, הרשיע וילך שוכב בדרך לבו לספות חמאת עלחמאת או עמרו שני אנשים צדיקים בראש העם לתורה ולתעודה. והם: יוסי בן יועזר איש צרידה ויוסף בן יוחנן איש ירושלים. הם היו הזוג הראשון מן הזוגות הנזכרים בספרי התלמודים אשר קיומם התמיד כמה דורות. כבר ראינו בזמן קדום מציאות זוגות להיות עומדים בראש העם ועל כן לא היה התיקון הזה דבר חדש אשר לא היה לעולמים, אך נתחדש אחרי אשר פסק משך זמן ארוך. יהושפט מלך יהודה כבר העמיד זוג להיות בראש העם. האחד מן הזוג ההוא היה נפקד להיות ראש לכל דבר ה' והשני נגיד לכל דבר המלך (למעלה פ"ד בהערה). ואחר זמן עלייתם מן הגולה ראשונה היה זיוכבל ויהוצרק הכהן הראשים. ואחרי כן עזרא ואחוזת מרעהו נחמיה (ברעץ ח"ג צד 107). אם גם שהפקידה הראשית הזאת נחלקה לשני אישים, ולפי טבע בני אדם לא יושג הסכמה בין דעות אישים מתחלפים רק לעתים רחוקים. בכל זאת לא היה חילוק דעות ביניהם בימים הקדמונים האלה בדבר מעניני הדת. אכן יסופר לנו שעל אודות דבר אחד לא יכלו להתפשר עליו, ויוסי בן יועזר ויוסף בן יוחנן נזכרו להיות החולקים הראשונים. הדבר הזה היה: אם יש לסמוך ביום טוב על ראש הקרבן לקיים מאמר התורה, "וסמך את ירו", אף שמעשה הסמיכה הוא פעולה אשר אסרו משום שבות בין בשבת ובין ביום טוב, או אם נאמר שלא לסמוך ונדרה מצות הסמיכה מלפני השבות (הגינה פ"ב מ"ב ובבלי וירושלמי שם). ומאד מאד נשתומם על המראה בראותנו שעל כל השאלות בעניני החקים

והתורות אשר אף שהתחלקו בדעותיהם השתוו באחרונה לדעה אחת ועל שאלה קלה כזאת לא יכלו להתפשר! איך לא שמו לב למנהג קדמוניהם. הלא בכל חג וחג הקריבו קרבנות נדבה ולמה לא התכוננו בדבר לראות איך עשו בענין זה עד זמננו. ובפרט נראה כי בעניני הקרבנות כל ימי הבית לא נחלקו חכמי הדור לא בזמנם ולא בזמן מאוחר, וזה מפני שמעשה הקרבנות היה ביד הכהנים והם ידעו מדור דור איך לנהוג במעשיהם. ועל כן ודאי שלא במקרה נהיה כן שלא מצאו פשר לדבר זה וברור הוא שהיתה זאת אחת מן השאלות הנחוצות לזמנם. אמנם מה עשה את השאלה הזאת נחוצה לזמן ההוא? אולי היתה נחיצותה מפני שבשאלה הזאת תלויה גם שאלה אחרת, אם הסמיכה מעכבת או לא? ואלו החליטו כי הסמיכה מעכבת לא היה יכלת ביד היושבים בארצות הרחוקות לשלח קרבנותיהם למקדש ה' יען שלא יהיו יכולים לסמוך על הקרבן, וזה יהיה בקל למכשול לתכליתם אשר כל מגמתם להשיג ליסוד מוסר שיהיה המקדש בירושלים מחבר קדש לכל אשר בשם ישראל יכונה הקרובים והרחוקים. ועל כן הניחו הדבר בלי הכרעה ורק תלוי ברצון המקריב אם לבא ולסמוך או לשלח את קרבנו (ורכי המשנה צד 41). אולם אילו כן היה עיקר מחלקתם אם הסמיכה מעכבת אם כן למה תלו המחלקת בסמיכה ביום טוב? או אולי נאמר כי המקור אשר ממנו יצאה הורעת הענין הזה לא הובן כהונן, ואם נאמר שם: זה אומר לסמוך וזה אומר שלא לסמוך, לא היתה הכונה מעולם על הסמיכה ביום טוב. אולם האומר שלא לסמוך ירצה לאמר שהסמיכה בכלל אינה מעכבת והאומר לסמוך כוננו שהסמיכה מעכבת. אבל המוכן הזה נסתר מכת המתואר מהמחלוקת הזאת אצל הזוג האחרון שהוא הלל ושמואי אשר ממחלקת תלמידיהם כענין הזה (שם מ"ג) מוכח בבירור שהמחלקת העיקרית היתה בענין הסמיכה ביום טוב, ועל כן מן הזוג האחרון הזה אנו לבדים על כונת המחלקת של הזוגות הראשונים. ומלבד זה הלא יפלא מה שזכרנו לבסוף וקבעו הדבר לסמוך (ביצה כז: ירושלמי חגיגה פ"ב ה"ב), וכי בעת ההיא לא היו צריכים עוד תיקון ליושבים בארצות הרחוקות. וודאי היו צריכים לו עוד יותר יען שגם פירוש היהודים היה הולך הלוך וגדל מאד ובפרט היו צריכים לו מעט אשר באו לרומי קהל גדול מן היהודים. אמנם באמת היתה השאלה הזאת נחוצה להם מצד אחר, וזה מפני שהיא הצייר אשר עליו תסוב תורת הסופרים בכללה, ועל כן היא הנחוצה והנאותה לזמן ההוא, שהוא זמן צמיחת הצדוקים, והמעררים על התורה שבעל פה, ובה לא מצאו פשר דבר, אם הדבר אשר הושם לחקמאת הזקנים וקרה מקרה שיתנגד לחקת התורה באיזה אופן אם יש בכח חק החכמים לדחות את חק התורה אם לא? ומהכרעת השאלה הזאת הלא יכרע גם כן תורת הזקנים ותעצומתה. והנה פעולת הסמיכה איננה מלאכת עבודה ובפשטות דברי התורה אין לה שורש בשום ענין רק הזקנים קבעו לחק להזהר גם מן השבות ולפי דעתם גם פעלת הסמיכה נכנסה בגדר השבות, ולמה תנרע? והיה אצלם ספק אם לדחות מצות הסמיכה מפני חק החכמים והזקנים להראות חומר דברי הסופרים ולרדות בזה את הצדוקים או נאמר להפך שאין כח בחק הזה לעמוד נגד חקת התורה? ועתה אם נתכונן בדבר מצד הזה נמצא כי לא דבר קטן הוא אשר נחלקו בו דעותיהם, אמנם תלוי בו עיקר גדול אשר הוא היסוד לכל תורת הזקנים.

כאשר ראינו בשאלת הסמיכה כן הוא בכל תיקוני הזקנים ובכל גזירותיהם אשר גזרו חכמי הדורות בימים ההם שהיו מוכרחים עליהם מן הזמן והמאורעות. כי מעולם לא בדו מלבם גזירות ותקנות וסייגים להעמיסם על בני אדם אם לא היה צורך בהם. ואם ברובם אכדה סבתם ואין לנו בהם אלא הישעיות אין זה אלא מפני שפנעים ותלאות אין מספר היו מאפל בינינו ובין הדורות הקדומים. מיוסי



בן יועזר ויוסף בן יוחנן נשארו גם שתי נזרות אשר באו בעקבי הזמן והמאורעות. הם נזרו טומאה על ארץ העמים וגזרו טומאה על כלי זכוכית (ישבת טו: ירושלמי שם). נזירת טומאה על ארץ העמים היתה בלי ספק לסבת בקשתם לתת מעצור לפיזור העם בארצות הגוים. כי מפני הרדיפות אשר נדרפו מאת הממשלה ובסבת הצרות אשר באו לרגלי הרדיפות עזבו רבים ארץ מולדתם והלכו לנזר בארצות העמים למצוא מנוח לכף רגלם, ועל כן לעצור בעם שלא יתפזרו בארץ הגוים נזרו טומאה על ארץ העמים מדרעתם כמה נזרו אחר מפי הטומאה, וכבר העירו על זה בעלי התלמוד (ירושלמי יומא פ"ב ה"א ובבלי שם) כי היתה הטומאה קשה להם יותר משפיות דמים. ואולי היתה להם בזה עוד כונה נסתרת נגד החסידים אשר בזמן מאוחר נקראו בשם אסיים, כי הראשונים אשר התקוממו נגד אנטיוכוס למלחמה הם היו החסידים אבל לא כלם עצרו כה לעמוד כמזמרתם. אמנם רבים מן החסידים מישכו יד אחר מן המלחמה ומלכו על נפשם להסתתר במדבר ואולי גם נמלטו על אדמת נזר, וזה היה רע בעיני החכמים והחסידים אשר בירושלים, ועל כן נזרו טומאה על ארץ העמים לעצור בעד פיזורם. והגזירה הישנה שגזרו טומאה על כלי זכוכית ננזרה בלי ספק בסבת ידיעה חדשה שהגיעה אליהם ממעשה הזכוכית ומחומרה, שהורע להם שתכונתה קרובה היא לכלי חרס ועל כן החשיבוה בכמה צדדים ככלי חרס וגזרו עליה טומאה (כלים פ"ב). מיוס בן יועזר ביחוד נמסרו שלשה דברים בדינים. אבל לא הוא היה ממציאם, אמנם היו בידו מקובלים מסופרים הקודמים והוא העיד עליהם. העיד: על איל קמצא דכן, על משקי בי מדכחיא דאינון דכיין, ודיקרב במיתא (מסאב, או) מסתאב (עדות פ"ח מ"ד ת"כ שמיני פסחים טו, ע"ז לו: א) הלהלכות נפלאות במין באשר הן נמסרות בלישון ארמי אשר לא היה בן באחת מכל ההלכות הקדמוניות, ונלמד מזה כי הקבלה הזאת ישנה. ובלי ספק היו אנשי דורו מחמירים באלה הדברים עד שבא יוסי והתירם. ובגלל זה קראוהו יוסי שריא. ומבורר מזה עוד כי באמרו דיקרב במיתא מסתאב אין דיוקו על מסתאב כאלו יצאה להורות שהנוגע במת יטמא כי לזה אין צורך לעדותו ולקבלתו כי כן כתוב בתורה וגם אין ראוי בעבור זה להקרא יוסי שריא כי לא התיר דבר. אבל דיוקו הוא על דיקרב ורצונו לאמר רק מי שנוגע בבירור וידע שנוגע הוא יהיה טמא אבל לא מי שספק אצלו אולי נטמא. והיתה ההלכה הזאת נחוצה להם בזמן ההוא, אשר מהיות קשה בעיניהם הטומאה בלי ספק נמנעו רבים מלצאת אל המלחמה מיראת הטומאה פן יטמאו בחללי חרב, לזה הורה לצורך שעתו שלק הנוגע ודאי נטמא ומטומאת ודאי אפשר להשמר אבל כספק מנע אין טומאה<sup>1</sup>).

גם מאמר מוסרי נשאר לנו מיוס בן יועזר: יהי ביתך בית ועד לחכמים

(1) בדרכי המשנה צד 32 פ"י הלכה זו שאנשי דורו של יוסי רצו להחמיר על הנוגע במת אבי אבות הטומאה כמת עצמו ויהיה מסאב (שלידעתו מקור הטומאה כגון מת וזב וכו' נקרא מסאב) וע"ז העיד יוסי דיקרב במיתא מסתאב כלומר אבל לא מסאב (ולדעתי מסתאב מורה על מדרגה פחותה ממסאב) כי הוא במדרגה פחותה מהמסאב דהיינו המת ונעשה רק אב הטומאה עכ"ד. ואמנם זה צריך ראיה שהג"ה "מסתאב" היא העיקרית כי בגמ' הגי' מסאב וכן היתה הגי' במשנה לפני הרמב"ם ונמשך אחריו הרע"ב וכן גי' התוס' בגזיר (מכ), ואמנם לו יהיה כן, גם על הפי' מצד עצמו יש לפקפק, כי כונתו מפורשת דהחסידים רצו לגזור על הנוגע בנוגע שיהיה טמא כנוגע במת עצמו ובא יוסי והעיד שאינו כן שהנוגע במת אינו מסאב אלא מסתאב כלומר אינו כמת עצמו ועל כן הנוגע בנוגע אינו כנוגע במת, והרי הן הן דברי הגמ' ממש שאמרה אינה גזר דיקרב בדיקרב דהיינו נוגע יטמא כנוגע במת דהיינו טומאת שבעה ואחא איהו ואמר דיקרב טמא אבל דיקרב בדיקרב אינו טמא טומאת שבעה אלא בחיבורין. ור"ב בגמ' סתר פירוש זה. ועל כן משכתי ידי ותפסתי פירושו של רב נחמן אשר הביאו דבא משמו. ויש להעיר על הנועשה שספר ישם רבי יהודה כי יוסי בן יועזר נעץ להם קירות ואמר עד כאן רשות הרבים

והוא מתאכזב בעפר רגליהם והוא יתוה בצמא את דבריהם (אבות פ"א מ"ד).  
 מה מאד נכינו הרבנים האלה למאורעות זמנו, אשר עיקר השתדלות הממשלה  
 ואוהביה וחונפיה בין היהודים הפושעים היה להרחיק את העם מן הדת ומן  
 התורה ולעצור בעד הלמוד והדרישה עד שהוכרחו לעשות במחשך מעשיהם  
 ולחסתתר מחסם המציק (המקבים ס"ב, י"ד, ה') וכל ספרי התורה או שאר כתבי  
 קדש שמצאו דנו בשרפה או באכזרין ומי אשר נמצאו אצלו היה אחת דתו  
 להמית (יוסיפון ס"ב, ה'), ומפני זה העיר יוסי את לב המובים בעם שיפתחו  
 ביתם להיות בית ועד לחכמים ושלא יניחו ידם מן התורה ויהיו שותים בצמא  
 דבריה ודברי מוריה. גם מיוסף בן יוחנן נשאלו לנו מאמרים אשר גם הם רשומים  
 ברושמי זמנו. יהי ביתך פתוח לרוחה ויהיו עניים בני ביתך ואל תרכה שיהיה עם  
 האשה (גם זה שם) מה יקרו הרבנים לזמנו ולדורו, אישר רבים נלחצו ונאנסו לעבור  
 על דתם ולסבה הזאת הענו ודלו, ולזה הזהירם כי איש את רעהו יעזורו ויאמץ  
 זרועותיו. וביחוד יש בזה רושם לתכונת כת החסידים (האסיים) אשר יצאו מן החסידים  
 הראשונים שבזמן ההוא. בראותנו שזה החסיד ירחיב את מדת גמילות החסד אשר  
 יגמול ראשים עם זולתו עד שיעשה לחק ולחוב שיהיה ביתו פתוח לרוחה ויהיו  
 העניים נחשבים כבני הבית, הלא ממדרגת חסד כזה אין מרחק יותר מצעד  
 אחד אל מנהג ההתחברות באפן שהיה אצל האסיים במשך הזמן והוא שיהיה לכל  
 הבאים כבדית חברתם משפט אחד לבעלי החברה בממונם ובכל קניניהם. וכן  
 המאמר: אל תרכה שיחה עם האשה גם הוא היה לאסיים לקו אלא שהלכו  
 בו עד קצה האחרון ומנעו מההתחברות עם הנשים בכלל עד שרובם לא נשאו  
 להם נשים. יוסי בן יעזר היה נקרא: חסיד יש בכ הנה (חגיגה ספ"ב). ואמרו  
 עליו כי היתה משפחתו מדרס לקדש. וזה יפירוש אור על תכונת חסידותו. כי  
 אם אמנם שהיה החסיד שכנהנה בכל זאת לא עבר גבול החסידות להתקדש  
 ולהטהר יותר מדי רק שמר את נפשו מטומאה במשמרת הנאותה לאוכלי תרומה  
 ולא יותר. משימתו שני החכמים הנזכרים בטלו האשכולות (סוטה פ"ט מ"ט)  
 והם ראשים אשר כל עניני העם לכל צדדי הפקידה תחת ידם ונקראו איש  
 כל (רב בבבלי שם) ובצדק נאמר שכלו כי בזמן החשמונאים ואחריהם תחת  
 המושלים לבית הירודוס נתמעט כח החכמים ולא היה עוד כבימי קדם (1) מחיי  
 יוסף בן יוחנן לא הגיע אלינו דבר יותר ממה שמסופר עד הנה. מתולדותיו  
 וממותו לא ידענו מאומה. אבל מותו של יוסי בן יעזר היה רע ומר ודבריו  
 האחרונים נשאלו לנו והם עדה על תכונת רוחו וחזקת כחו באמונתו. הכהן  
 הגדול יקים (אלקיסם) הבוגד בעמו היה ממשפחתו (להגדת המדרש בן אהות),  
 והפושע הזה כחש גם במולדתו למען מלא רעתו אשר יום לעשות. ויהי כבואו

עד כאן רשות היחיד ולא נוכל להתחיל שהמעשה הזה יש לו יחוס עם ההלכה של יוסי אבל זה  
 ברור כי זה המעשה העיר את רב נחמן על פירוש.

(2) ראה בסי' אורשריפט לראי' עד 116 והלאה. שכתב שכולת אישכל מחובר מאיש כל,  
 כמו שאמר רב בבבלי, והוא תרגומו המדוקדק של המלה היונית קתוליקאי, ואם בן פרנסי  
 הצבור הנפקדים על כל עניני פרנסות יצדק לאמר עליהם אשכולות. וזה שאמרו בירושלמי שקלים  
 פיה היג שני קתוליקין היו. והיא הפקידה הראשונה אחר הנשיא ודכהן גדול. אבל מה שכתב  
 שם שהם הזוגות עוד צריך ראייה כי לפני יוסי לא נזכרו זוגות ולאחריו לא היו פרנסים לכל  
 הענינים כי אם בנוגע בעניני הדת והתורה. ובכרייתא בירושלמי סוטה תני כל הזוגות  
 שעמדו משכנת משה עד שעמד יוסי בן יעזר אפשר ליתן בהן דופי עד שעמד יהודה בן בבא  
 אפשר ליתן בהן דופי, ועל זה ספק הרב שהיינו אשכולות היינו זוגות. אבל הכרייתא משובשת  
 מתחלתה עד סופה וקמיעה היא ואין לסמוך עליה. ועיקר הגי' כמו שהיא בתוספתא ב"ק פ"ח  
 ויש גרסי' כד האשכולות וכן גרסי' אי אפשר ליתן בהן דופי אבל גם התוספתא משובשת שגר'  
 משכנת יוסי וכי' וחסר שם מה שהיה משימתו וצריכין לתקן ע"פ הירושלמי כדכור משימת יוסי אפשר  
 ליתן בהן דופי ועי' מנה ומנה חסתייע הגי' הנכונה וכן היה בלי ספק הגי' לפני הבבלי (תמורה טו:).

בתחבולותיו אל העם לאמר: שלום יהיה לכם מן הממשלה! בטחו בו כאמרם הלא מזרע הכהנים הוא ולא ירע לנו מאומה ולא יכזב בכני עמו. אך בטחונם היה לשקר. כי אשר דבר אליהם בחלקת לשוננו לא מלא. ביששים מן החסידים שלח ידו, ועל פי פקודתו נהרגו כלם (המקביים א' פ"ז, י"ד — ט"ז). גם על יוסף בן יעזר קרובו לא חמל ודנו למות, והיה כאשר הובל זה החסיד להעלב נסה יקים עוד הפעם להעבירו ממחשבתו. ויאמר אליו ראה את כל הטובה והכבוד אשר היה לי עקב דרכי ומעשי ולעמת זה הרעה הגדולה אשר הגיעתך למות כאחד הנבלים על קשה ערפך. אך יוסי במנוחת הנפש ענהו: אם למכעיס אלהים ככה מה גם לעושי רצונו! ויאמר אליו יקים: ומי עשה רצונו יותר ממך? ויענהו יוסי: אם לעושי רצונו ככה מה גם למכעיסיו! דברים כאלה מפני איש מופת והסיד כיוסי, גם לב חזק כסלע ישברו ואף לא החמיאו מטרם. כי אלה דבריו האחרונים ירדו חדרי בטנו של הכהן הגדול וכאן כרצח בעצמותיו ואבד עצמו לדעת (ב"ר פס"ה). אך אחרים ספרו ממנו שמת מיתה חטופה (ס' המקביים ויוסיפון). ואם אמנם כי כל הספור עמיו במעטה האגדה בכל זאת נוכל להחזיק לאמת ברור, כי היה ליוסי בן יעזר קרוב ממשפחתו אשר נקרא יקים, וכי יקים זה אינו אחר כי אם אלקים אשר היה כהן גדול בעת ההיא וכי יוסי היה אחד מן הנהרגים על קדוש השם אשר נהרגו במצות אלקים. בעלי התלמוד מזכירים עוד כי היה בן ליוסי בן יעזר אשר לא נהג כשורה וידחו אכיו מנחלתו והקדיש כל אשר לו לשמים, וילך הבן לנפשו, והתחתן את אחד ממשפחת יונתן החשמונאי והעשיר עושר רב כי מצא מרגלית טובה יקרת הערך, ומכר אותה לנזירים אשר על אוצר המקדש. אך ערך המרגלית היה שלש עשר עליות (שם בלי למדירה) של דינרי זהב וכאצר המקדש לא היו כי אם שבע עליות, ויקח את השבע הנמצאות ויתר דמי המקח הניח להקדיש בטחנה. עמדו וכתבו יוסי בן יעזר הכנים אחת (מכוון על הקדש ישהקדיש) ובנו הוציא שבע (ב"ב קלג.) והנה אין מתכליתנו לחקור על יסוד האגדה הזאת וישרשה (1) רק זה נוכל להחזיק כי בן היה לו ליוסי בן יעזר אשר גם הוא התפתה ללכת בדרך לא טובה כרבים מאנשי דורו עד שאביו העבירו מנחלתו, ומי יודע אם לא יסוד הגדה זו הוא אחד עם מה שמסופר שהיה ליוסי בן אחותו והוא אלקים אשר לא היה נהג כשורה ושניהם הבן וכן אחותו אחד הם ואלקים הוא ולא אחר (רא"ג א"ש צד 64 והלאה). מלבד כל זה אין לנו טחיו החכמים האלה מאומה. וגם אין צד דבר או מאמר אשר נזכר שם עליהם מלבד המאמרים והדברים אשר זכרנום. אבל כראותנו כמה הקפידו להזהיר את העם לעשות ביתם בית ועד לחכמים ולתמוך הדרישה וגם לדרוש ולהשכיל בכל כחם מזה נוכל לשפוט, שעם כל התלאות והצרות אשר מצאום בעת ההיא לא חדלו מלדרוש בתורה, ובלי ספק הרכה דברים אשר נזכרו בלי שם אומריהם ראוי ליחס לשני החכמים האלה וחכמי זמנם. וגם לכעבור זה הללו אותם הדורות הבאים אחריהם ואמרו שמימות משה עד זמנם לא היה בכל האשכולות שעמדו לישראל שום דופי ותמורה מ"ו: תוספתא ב"ק פ"ח) ואחד מן החכמים האחרונים אמר שמימות משה עד שמת יוסי בן יעזר היו למדים תורה כמישה רבינו מכאן ואילך לא היו למדים תורה כמישה רבינו (תמורה שם) והכונה מבוארת כי עד הזמן ההוא לא היו מחלקות ומזוננם ואילך החלו המחלקות, וביחוד מחלקות הצדוקים נגד הפרושים כי היתה השתחה מתנכרת, כי אף אם ברור הוא שתחת עקת הצרות לא חדלו מהחזיק

(1) עיי' בס' איש מראי' מה שכתב על ההגדה הזאת. ועיי' בגמ' ב"ב שציינתיו ושם נאמר שנשא בת גדיל כלילא לינאי מלכ א ולדעתי ינאי זה הוא יונתן בן מתתיהו.



את התורה, בכל זאת לא יתכן שבימי הצרות אשר באו עתה עליהם לא נשתכחו מקצת קבלות.

יוסי בן יועזר נפל לפני בני עולה גם יוסף בן יוחנן מת ואינו. ימי עברה וצרה אשר באו עתה על ישראל עכבום בהליכתם על אורח התורה. הטובים כעם והרבים בתורת נלאו כלכל עוד את הלחץ אשר נלחצו מאת הממשלה, להעבירם מרתם. מתי מעט מן החסידים התקוטמו מקנאת ה' צבאות אשר בקרבם, וכראשם מתתיהו בן יוחנן הכהן, ויתיצבו נגד צבא רב מחיל המלך ובהשענם בה' התגברו. יהודה מקבי בנו הרבה לעשות חיל וילחם מלחמות ה' ויהי משכיל בכל מלחמותיו. יהודה נפל על מרומי שדה קטל. יונתן אחיו מלא טקומו וגם הוא הגביר חיל. אך הוא בערמה נפל בידי אויב אשר הכריעו למות. אז שמעון אחיו היה לראש תחתיו, והוא הישלים חרות ישראל. עת שערורה כזאת לא היתה נאותה להרבות בלמודים ולהרחיב תורה. לא נדע מי היו ראשי התורה בעת ההיא אבל ידענו מפקידה אחת בלי שם בעליה וראשיה, והיא: בית דין של חשמונאים בימי מלך יונתן היה בית דין גדול בירושלים. כי כאשר שלח יונתן מכתב שלומים אל עם הלוקדימונים לחרש את הכרית בינם ובין היהודים היתה המועצה הגדולה בראש החתומים. וכן כאשר נתמנה שמעון להיות נשיא נזכרו גם כן הזקנים וראשי העם (יוסיפון בקדמוניות י"ג, ה' טב"י א'. י"ד, כ"ז) והנה אלה הראשים היו בלי ספק בית דין של חשמונאים אשר מהם נמסרו לנו איזה חקים ומשפטים בעניני התורה אבל הם מעטים. הנה המאורעות מתחלת בא היונים אל ארצם הראום לדעת כי אין נזק לדת היהודים יותר מן ההתחברות עם הגוים אשר סביבותיהם או אשר יושבים בקרבם. ההתחברות הזאת הולידה את כת הפושעים אשר המירו דת קדש וילכו בדרכי היונים והיא העבירה רבים מישראל מדרך התורה להטות לבם מאחרי ה' אלהי אבותם; ועל כן על נקלה הכירו כי ראשית חובתם היא לעשות ריחוק בעיניהם ובין גויי הארץ. וכבר ראינו שבימי יוסי בן יועזר נזרזו סומאה על ארץ העמים. אף כי שאחרי השנים חפשויותם ונשבר שבט הרשע שהשתדלו הרבה להתרחק מהם. ואף לבעבור זה נזרזו בבית דין של חשמונאים על כל קריכת כשר בין ישראל ואשה נכרית בחומרא יתרה יותר ממה שאסרה התורה (ע"ז לו:). וודאי שמסבת ההרחקה מצאו מקום לנזרז גם על דברים אחרים. ובפרט בעניני הסומאה. כי שמירת המהרה היתה בעיניהם כחומת ברזל בינם ובין גויי הארץ, אבל לא נזכרו הנזרות על שמם. כי רוב הנזרות החכמים הקדמונים נזכרו סתם ונשתקעו שמות הנזורים. עוד תקנו תקנה לעשות בכל שנה ושנה חג שמונת ימים לזכרון הנסים שנעשו להם, ונקרא חנכה יען כי בעצם וראשונה נעשה להנכת המזבח, והוא מיום חטשה ועשרים יום לאחר כסלו והלאה שמונת ימים, וקבעו בו להדליק נרות נר איש וביתו ויחוננו את החג הזה כהלל והודות לשם ה' (שבת כא:). הלל זה הוא מה שכבר נקבע בזמן קדום לאמרו בבית המקדש לזכרון הנסים והישועה אשר נעשו להם (למעלה פ"ח בהערה) ונקרא הלל יען כי מתחיל בהללויה ומסיים בהללויה. ואז אחרי שנצח יהודה מקבי את אויביו ופנו את ההיכל אשר סמאווה היונים אז חבר אחד ממשוררי הזמן מזמור שיר להודות לה' והוא מתחיל בהודו ומסיים בהודו ועל כן נקרא הודאה (תלים קי"ח) בו נזכרו אשר סבבום הגוים להאבידם ולהרדיחם וה' עזרם, יודו כי לא נתנם אלהים למות, וכי באו כמקדם למקדשו, ונפתחו להם שערי 1).

(1) כל מזמור קי"ח נאות מאד על זמן הניצוח של המקבים. והבחינתא שאמרה בשנה האחרת קבעו ועשו יוסי בהלל והודאה, זה מכונן על שני חלקי החלל החלק הא' מתחיל

ההלל אשר נקבע כבר מקדם. ואלה התקנות בלי ספק מבית דין של חשמונאים יצאו. עוד דבר אחד מסופר מהם ישעל פיהם נגנזו אבני מוכח ששקצום היונים (מדות פ"א מ"ו) ולא החליטו שומאם על כן נמנו עליהן וגנזו אותן (ע"י מנלת תענית פ"ח יומא מו. ע"ז נב:) עד שיבא אליה ויעיר עליהן (מקבים ס"א פ"ד. מ"ד—מ"ו) וכל זה מבית דין של חשמונאים (1).

מלבד בית דין של חשמונאים מזכירים סופרי דברי הימים עוד כנויים שונים אשר יכנו בהם את חכמי התורה של הזמן ההוא. והם: חסידים (ס' המקבים במקומות הרבה) זקנים (יוסיפון קדמוניות ס"ב). החסידים היו הראשונים אשר קנאו קנאת ה' צבאות וקנאת תורתו והיו נלחמים ביונים בכל תקף ועז. במשך ימי המלחמה היו רבים מושכים ידם אחור מפני יראתם כי לא היו יכולים לישמור הדת ומצות התורה כראוי לפי דעתם. מעט מעט יצאו מתכונת החסידות הממוצעת אל ההפרזה והלכו במדת חסידותם עד הקצה האחרון. הם היו חיי צר כבדירות והיו מכלים ומנם כדרישת המופלא. אחז מנהגים אשר היו שונים ממנהגי החסידים האמתיים חבריהם או מקוריהם אשר יצאו מהם. והנה אלה החסידים האמתיים והזקנים של המועד הזה היו נזכרים לרוב בשם: חסידים הראשונים. זקנים הראשונים. ויש לנו מהם שיעורים ומאמרים יקרים. שיעורים מן החסידים הם כוללים עניינים ממנהגיהם וממעשיהם; והשיעורים מן הזקנים הם: דברים שונים במדרש התורה וההלכה וגם דברי מוסר הישכל (דרכי המשנה צד 40). אמרו על החסידים הראשונים, שהיו שוהים שעה אחת ומתפללים כדי שיתכנו להם לאביהם שבשמים. ואפילו היה המלך שואל בשלומם ואפילו נחש כרוך על עקבם לא הפסיקו (ברכות פ"ה מ"א) ולא חשו לסכנת נפשות במקום מצוה (2). ונראה מזה את מדרגת חסידותם כי בכל דבר הנוגע בקיום מצות התורה היו עומדים הכן למסור נפשם עליה. ואף כן יוספר לנו מהם במקום אחר (שבת קכ"א:) שלא היתה רוח החסידים נוחה במי שהורג נחשים ועוקרים בשבת. ואם גם שלא נזכר שם תואר "הראשונים" בכל זאת ממה שמתואר בזה כמה חשו בשמירת השבת נראה שזה מכון. על החסידים הראשונים או על כל פנים על ההולכים בדרכיהם. והנה באנשים אשר גדלה אצלם שמירת השבת יותר מסכנת נפשות לא יפלא בעינינו אשר נמנעו מלהלחם בשבת אף בחיות הסכנה קרובה. כאשר היה הדבר בימי מתתיהו שהרבה מהם

ומסים בהלכות והחלק חבי המתחיל והמסיים בהורו. וחברייתא הואת ישנה מאוד ומו שתקן השבת שאומרים בחנכה: בימי מתתיהו וגו' כבר היתה הבדייתא לגד עניניו ששם נאמר: וקבעו שמנת ימי חנכה אלה, להודות ולהלל לשמך הגדול. וזה מכון עד דברי הבדייתא קבעו ועשו ויום בהלל והודות ולשון הבדייתא מדוקדק יותר תחלה הלל ואח"כ הודות כסדר שני חלקי ההלל. ומתקן התפלה הזאת לא דקדק בכך ואולי לא הבין שהבדייתא אמרה בכונה בהלל והודות לרמו על שני חלקי ההלל.

(1) ע"י גרעין ח"ג בסוף הספר צד 465 שתיקן יפה הגוי במגלת תענית. ויש להעיר שבמדות הגוי בני חשמונאים וביומא וע"ז הגוי בית חשמונאים ואורי צ"ל בית דין של חשמונאים וכן מורה לשון נמנו עליהן וגנזו.

(2) אף שלפי הגוי שלפינו במשנה אין הסיפא, אפילו המלך שואל בשלומם וכו' מוסבת על הרישא אלא היא מאמר מיוחד בכל זאת נראה לי שזה המאמר שבסיפא בעצם היה בא לספר ולהורות תכונת החסידים וכמו שהעתיקו בפנים אבל בעל המשנה תאר זה המאמר בצורת הלכה, תחת אשר היה בעצם וראשונה בצורת ספור דברים. ובעיקר הדבר יש בזה תימה גדולה. וראי שלא יפלא על החסידים הראשונים שלא רצו להפסיק אף במקום שקחו בסכנת נפשות כי כן היתה תכונת החסידים אבל יפלא על האחרונים שקבעו כן להלכה ואנו רואים שכל מקום היו דוחים אף את השבת בספק פקוח נפש, ואף מטעם זה התנגדו לחסידים בענין הריגת נחשים ועוקרים בשבת. האמנם שרב יוסף ורב שישת (ברכות לג.) הרגישו בזה אבל דבריהם יבס אינם בכונת פשטות המשנה. וכמעשה בחסיד אחד נראה שדרך החסידים שלא להפסיק בשום ענין וזה ראה לדברי.

נהרגו ולא עמדו על נפשם מיראה לחלל את השבת, עד שאחרי כן בראות מתתיהו כי לא זה הדרך להשיג מטרת חפצם ונמנו ונמרו להלחם ולעמוד על נפשם אף ביום השבת, ואם נרצה לדעת עד היכן התחסדותם בבחינת השבת הניעה נראה נא מה שיסופר לנו מהם בתלמוד (נדה לח.) חסידים הראשונים נזהרו לגשת אל נשותיהם ביום הרביעי, כי אם יהיה לה הריון ביום הזה ישלמו—לפי דעתם — ימי הריונה בשבת ואם תכרע ללדת יהיו מוכרחים לחלל עליה את השבת ובעבור זה נמנעו לגשת אליה ביום הרביעי. ועל כן בצדק נשפוט כי גם החסידים אשר הוחם לא היתה נוחה במי שהורג נחשים ועקרבים כשבת הם הם החסידים הנודעים בתאר הראשונים. וכלי ספק החמירו כמו כן ביסור מצות התורה, ומצאנו גם כן הפרזה אשר הפריון על מדת התורה נס במצות ציצת (מנחות ט:). אף נגד בני אדם נהגו כמדת החסידות, ויספר מהם כי בכל עת השתדלו שלא תבא תקלה על ידם. ועל כן היה דרכם להצניע הקוצים ושברי זכוכית בתוך שדותיהם ומעמיקים להם שלשה טפחים בארץ שלא תעלם המחרישה ויתקלו בהם בני אדם (ב"ק ל: וירושלמי שם פ"ג ה"ג).

אבל החסידים הראשונים לא היו הכת הנודע בשם א"ס י"ס. יען כי תכונות נימוסים אשר נמצאו אצל האסירים. נמצא היפוכם ממש אצל החסידים הראשונים. אצל האסירים היה להק כי לא בזכה ועולה יקנה ההכנה המוסרית לשלמות. אמנם בקדושת המעשים ובפרישות מופלגת (פילון ועי' יאסמ קורות דת היהודים צד 104) וגם לא באו למקדש ה' להקריב קרבנות. אבל מן החסידים הראשונים יסופר לנו ההפוך שהיו מתנדבים בנזירות בשביל שיביאו קרבן (תוספתא נדרים פ"א) והיו מתאזים להביא קרבן (נדרים י:). החסידים הראשונים לא היו לא כת ולא חבורה מיוחדת. אולם כמו שנקראו בכל הדורות, האנשים היוצאים בשמירת המצות לפני משורת הדין. בשם "חסידים" אף כן נקראו גם הם בשם הזה. אבל מכל מה שיסופר עליהם אין לנו רמז כי היו מחכמי התורה הרשומים בדורם אבל היו משומרי דת ומצוה בדקדוק רב, ועיקר מעלתם ויתרונם היה במעשה, ואף על כן נרשמו גם בכנוי "אנשי מעשה". מאמר אחד אשר מיוחס לאנשי מעשה נושא על פניו חותם זמנו. המאמר הזה הוא אשר נהגו לאמרו בשמחת בית השואבה: איש מי שלא חטא ומי שחטא ימחל לו. ומאמר זה נאות לזמן אחריו כלות השמר ונצחו החשמונאים את היוונים. כי בימים ההם היו רבים אשר מרוע לב הלכו אחרי נימוסי היוונים, והם בני פריצי עם ומרשיצי ברית אשר נזכרו בספר דניאל, אבל גם רבים אשר לא יכלו לכלל הזעם ונפלו ברשת הפתוי מדרך לב וסרו בלא רצות מן הדת, באונם נוגשים. אמנם כדלות הזעם שבו אל אלהים בתשובה ישלמה. ועתה לעמת העומדים בתומתם אמרו: אשרי מי שלא חטא, ולעמת אלה אשר חטאו ושבו אמרו: ומי שחטא ימחל לו. ואחרים אמרו: אשרי ילדותי שלא ביישה את זקנתי, והורו בזה לה' על אשר נתן כח בלבם לעמוד בתומתם מראש ועד סוף. אבל גם מן התועים מאחרי ה' ושבו, גם מהם נאמר: אשרי זקנתי שתכפירי על ילדותי (סוכה נג). אמנם בשם זקנים הראשונים מכונים ראשי התורה והסופרים. רוב המאמרים המובאים על שמם מדברים מעניני הטומאות והטהרות, ומטהותם נראה כי החמירו הרבה בענין הטומאה. ונמצא גם כן שלפעמים בית דין שלאחריהם, אם שהם עצמם חזרו להורות היתר בדבר אשר לפנים נהגו בו איסור. או שמקצתם אמרו להחמיר באיזה דבר ומקצתם אמרו להקל. ואמנם יפלא בראותנו שהזקנים הראשונים נחלקו במקצת דברים, אף כי קבלה קדומה בידנו, כי לא היתה מחלוקת בישראל כי אם על חסמיכה בלבד. והמחלוקה



הזאת נשארה יחידה עד שבימי הלל ושמיאי הוזג האחרון—נוספו עוד שלשה דברים שנחלקו עליהם, ועתה איך נאמר פה על הזקנים הראשונים שנחלקו בכמה דברים? אבל יתפשו הדברים אם נתבונן במהות הענינים אשר נחלקו בהם. כי באמת לא היתה המחלקת מצד חלוקה ההשכלה בדבר שזה אמר כן הדין וזה אמר לא כן, אלא נחלקו בדעותם מצד חלוקה מדרגת החסידות. ולמען יתברר לנו האמת נתנה לב על ענין מחלקתם עצמו. זקנים הראשונים מקצתם היו אומרים חצי קב עצמות וחצי לוג דם לכל ומקצתם היו אומרים אף רובע קב ורביעית דם לכל; ובית דין שלאחריהם אמרו רביעית דם ורובע עצמות לתרומה ולקדש אבל לא לנזיר ועושי פסח (נזיר נג. תוספתא אהלות פ"ד). והנה ידענו שאלה הזקנים היו מן החסידים אלא שיתר על חסידותם היו גם כן מחבטי התורה אשר כל עסקם ברישית התורה. והנה אין בכל המדות הנפשויות של בני אדם אשר מדרגותיה רבות ושונות כל כך כמו החסידות. כי מדת החסידות איננה תלויה בדעות בני אדם ובהכרעת השכל אמנם לרוב היא תולדת ההפרזה בכח המדמה. וכאשר הפרזת הכח המדמה יש לה מדרגות שונות ורבות אף כן מדת החסידות שהיא תולדתה. ועתה הזהירות מן הטומאה היא אות החסידות כימים ההם. ועל כן אלה שמדרגת חסידותם גדלה ממדרגת החסידות אשר לחביריהם אף הם החמירו בטומאה יותר מחביריהם. ולזה מצאנו שחלוקה המדרגה היה סבה למה שמקצתם נתנו שיעור לטומאה אשר הוא קטן מן השיעור אשר נתנו מקצתם. ואמנם כבר ראינו שדוב אלה המפריזים על מדת החסידות נפרדו מחביריהם והלכו כאשר התהלכו והיו לחברה מיוחדת והיא חברת האסיים. ואז אחרי שהבדלו מהם המפריזים יותר מדי היה קל להם להשתוות בדעותם וללכת בדרך אחד והוא דרך התוך. ועתה נבין מה שנאמר מהכרעת בית דין שלאחריהם. שהסכימו להחמיר במקום שאין בו נזק מצד אחר אבל יש בו סייג וגדר, וזה בתרומה וקדש. אמנם הקילו במקום שיצא מן החימא מעטסה לבני אדם והוא בנזיר ועושי פסח. ואף כן היה הענין בהלכה אחרת בדניי טומאה שהזקנים הראשונים החמירו לטמא הבית מן הקטפרס ולפנים (תוספתא אהלות פ"ד וע' משנה אהלות פ"ג מ"ג) ובלי ספק לא היה בחומרא זו דעת כלם שוה. אבל הממוצעים בטלו דעתם מפני דעת המפריזים וחזרו למטה אותו אחרי שנפרדו מאליהם ולא פעלו עוד לחץ מוסרי על דעותיהם. עוד הלכות אחרות נמסרו על שם הזקנים הראשונים אשר סמכו על מדרש המקרא. האחת היא מה שגזרו בבחינת ההרחקה מטומאת הגדה. ואמרו: כי הרוח ראוי שתהיה כנדרתה ומרחקת בכל אופן מבעלה שלא תתקשט ולא תכחול ולא תפקיס והוציאו כן מטשטשיות המקרא שנאמר והיה כנדרתה (ת"כ ס"פ מצורע שבת סד:). והזהירות היתה הזאת גם היא מרושמי החסידות. ובלי ספק שעל יסוד המדרש הזה נוסד המאמר: כל המנבלת עצמה בימי נדתה רוח חכמים נוחה הימנה (אבות דר' פ"ב). עוד מדרש אחר נתקיים לנו מהם וגם הוא בהלכות טומאה (ת"כ ויקרא דחובא פ"ב). נפש כי תגע בכל דבר טמא יכול אפילו נגע בטנע טמאות יהיה חייב תלמוד לומר כנבלת חיה כנבלת בהמה כנבלת שרץ מה אלו מיוחדים שהם אבות הטומאה אף כל שהוא אב הטומאה. והנה מה שאמרו שיש לחשוב שהנגיעה בכל טנע טומאה חייב עליה. אפשר שכן חשבו באמת המחמירים יותר מדי, כאשר ראינו שגם בימי יוסי בן יועזר היו רוצים להחמיר לענין טנע טומאה ורצו לילך לפנים משורת הדין. אם נבחנו תכונת שני המדרשים האלה עוד לא נמצא בהם נטייה מפשיטו של מקרא כאשר נמצאנה אצל החכמים בדורות האחרונים. המדרש השני נדרש במדת כלל ופרט ומפרש מוכן הכלל כעין הפרט. ואנו למדים מזה כי לא הלל שדרש שבע מדות ולא רבי ישמעאל שדרש שלש עשרה. היו מחדשים מדרש המדות אלא

כבר זמן רב קודם להם היו מדותיהם המפתח לדרוש את התורה. עוד נמסר על שם הזקנים הראשונים מאמר יקר מאד (מכילתא בשלח מס' דעמלק פ"ב) כך המדה מהלכת על פני כל הדורות יושב שישאל לוקן בו סופו ללקות. ילמדו כל אדם דרך ארץ מעמלק שבא לאבד את ישראל ואבדו הקב"ה מעולם הזה ומעולם הבא שנאמר כי מכה אמתה. וכן פרעה הרישע ששעבד את ישראל מבינו הקב"ה כים סוף שנאמר ונער פרעה וחילו כים סוף וכן כל אימה ומלכות שבאו להזיק בו בדין דגם. לעולם אמרו: במדה שאדם מודד מודדין לו בה שנאמר כי בדבר אשר זדו עליהם, לכך נאמר כתוב זאת זכרון בספר. והנה המאמר הזה בכללו, מכוון ביהודי על מעשים שנעשו בימים ההם ונגד מה שהשתדלה מלכות יון הרשעה לאבד את היהודים ולהעביר שם ישראל מן הארץ. ובכחית דרכי מדרשם בתורה יצא לנו מן המאמר הזה תולדה חדשה והיא: הרושם הראשון למדת הרבוי. כי מה שבעל המאמר מוכיח שהקב"ה אנד את עמלק בעולם הזה ובעולם הבא ממה שנכפל בתורה מחיית עמלק באמרה: כי מכה אמתה את זכר עמלק, זה יורה לנו שדרשו את כפל לשון "מכה" לענין ישתהיה פעלת המחיה נמשכת זמן ארוך וזה בשני עולמות כזה וכבא. ומשפט המדרש הזה הוא היסוד למדת הרבוי. ואמנם מוכן הכפולים כלשון לכונה הזאת באמת מונח בשימוש הלשון כי ברור הוא שהכפל יורה על חוזק הפעולה, אבל במשך הזמן הרחיבו זאת המדה עד לאין גבול<sup>1</sup>. ועוד למדנו מדבריהם בזה כי היה דעתם, שהחלק הספורי בתורה לא ניתן לספר את הקורות בלבד כי אם עיקר תכליתו הוא ללמד את האדם דעת ודרך ארץ והוציאו כן ממאמר התורה באמרה: כתב זאת זכרון בספר שהכונה כי נצטוו משה שיכתב זה המאורע שאירע להם עם עמלק בספר למען יהיה זכרון לדור אחרון אשר מענו ילמד לדעת מדת הקב"ה.

בימים ההם בהתגברם על לוחציהם אשר בקשו להעבירם מדתם גם אז הוחל להעמיד מחדש היסודות הנהרסים ולהשיב הרת אל איתנו. כל תכונה

1) רבי ישמעאל לא דרש הכפולים (ירושלמי נדרים פ"א הא סופה פ"ה ובבב"א) ולא דרש ג"כ הרבוי (שבועות כו:) ובבב"א. ובענין הכפולים עיי' תוס' בסופה (וכד.) ד"ה ור' יונתן ובבבב"א (ז:) ד"ה מאי. והשתלשלה מדת המדרש הזאת לכמה פנים. א) שהכפל יורה על העשות הפעולה עוד בזמן אחר מלבד הזמן ההווה ובלי עכוב ביניהם וזה הוא חוזק הפעולה ביהודים התמדתה בזמן וזמנה הענין מדרש הזקנים הראשונים ממה תמחה לעיני. וכן הכרת הכרת בעה"ב (סנהדרין סד: ספרי שלח ק"ב) פקד חפדק בעה"ב (מכילתא בשלח פ"מ). ב) קרוב לזה ראה תראה, תראה מה אנעשה (ברכות לא:) גאה גאה עתיד להתנאות (מכילתא בשלח, פ' השירה פ"ב) אם בא יבא ביאה שניה (ת"כ מצורע פ"ד) פשה תפשה לרבות ח' מ' י' (יש תוריע פ"ד) אמן אמן על העבר ועל העתיד (סופה יח:). ג) שהכפל מורה על פעולה שאם תעשה סופה שתעשה אחרת כיוצא בה אם לשכר אם לעונש: אם שמוע תשמע אם שמע אדם וכו' משמיעים לו וכו' (מכילתא ויסע פ"א) ואם העלם יעלימו וכו' כוף וכו' (ת"כ קדושים פ"י) ד) להורות על פעולה שתעשה אפילו ככה פעמים עד שיושג התכלית. כמו הוכח הוכיח אפילו מאה פעמים (ב"מ לא.) ורפא ורפא אפילו ד' וה' פעמים (מכילתא מ"שפטים פ"ו) אבד האבדון אפילו י פעמים (ע"ז מה:) שלח תשלח אפילו ד' וה' פעמים (הולין קמא.) ואם פירח תפרח אפילו תורח וכו' (ת"כ תוריע פה) ה) להורות על העשות הפעולה ב' פעמים. כמו אם אמר יאמר עד שיאמר וישנה (קדושין כב) אם ענה תענה עד שיענה וישנה (מכילתא מ"שפטים פ"ח) ו רבי לכל אופני העשייה וזוה רוב הכפולים כמו הבה תבה מכל מקום (סנהדרין מה:) חבל תחבל, דושב השיב, נתן תתן, פתח תפתח, העניק תעניק, העבט תעביטו (עיי' ב"מ לא:) ובבב"א אם ענה תענה אחר עניי מרובה ואחר עניי מועט (מכילתא מ"שפטים פ"ה) אשם אשם (ת"כ ויקרא פכ"א) כאן ימאן מ"מ (כתובות מד: ז) להורות על ב' אופני הפעולה. כמו האכל יאכל ב' אכילות (בבב"א יז.) דרש דרש ב' דרישות (מבחים קא:) שכל יסבב ב' שכבות (ת"כ מצורע פ"ו). — ח) לרבות דבר שאינו במשמעות הכתוב כמו גנג וגנג להביא את האבדה (מכילתא שם פט"ז) המר ומר לרבות את האשמה (תמורה ב.) גאל יגאלנה לרבות אישה ויורש (ת"כ בהקתי פ"ד). כן התרחבה זאת המדה במשך הזמן לאין קץ.

יהודית השתדלו להחזיק וכלי ספק ננזרו בעת ההיא גזירות שונות ונתקנו תקנות לעשות סייג לתורה. והנה מוכן מעצמו כי גם ללשון העברית שמו לב להריסה ולהגביהה. הן אמנם כי עז מליצתה לא היה לה עוד כבימי קדם. אבל התרחבו גבולותיה, עד כי מצאה ידם לדבר דבר על כל ענין כי הארמיה היתה לה לעזרה, גם מן היונית לקחה לה דבורים לכנות מושגים שונים אשר חסרו להם התוארים הנאותים לתארם בכנויים עבריים (גרעץ ח"ג צד 84 משפט לשון המשנה). בהרחבה הזאת היתה להם תועלת גדולה כי יכלו להשתמש בה בכל צד אף שגשגנו עתה הומנים והדעות נודעו להם מושגים חדשים. ויש לנו רושמים כרורים שלא מטה הלשון העברית מקרב העם. מלבד רוב השירים אשר שרו משוררי הזמן ההוא על התלאות אשר מצאו את האומה ועל הישועה אשר נושעו הנה נמסרו עוד דברים שונים אשר יגידו לנו כי היו משתמשים בלשון העברית, במשלי העם אשר היו מורגלים בפיהם, ובעבודת אלהים במקדש וחוצה לו, ובשירי ההמוני, ובפתקאותיהם, ובמחקה על לוח. כמו מאמרם אשר נאמר במקדש ביום שהיו מקיפים את המזבח שבע פעמים ואמרו בשעת פטירתם: יופי לך מזבח! יופי לך מזבח! או ליה ולך מזבח ליה ולך מזבח (1). וכן מאמרי החסידים ואנשי מעשה שהובאו כבר למעלה (תוספתא סוכה פ"ד ובבלי שם נג). ומה שאמרו בשמחת בית השואבה (סוכה פ"ד ס"ד) אבותינו שהיו במקום הזה אחוריהם אל ההיכל ופניהם קדמה ומשתחווים קדמה לשמש ואנו ליה ענינו. וכן המליצה הנעימה אשר הושמה בפי הבתולות היוצאות וחלות בכרמים ביום הכפורים: כחור שא עניך וראה מה אתה בורר אל תתן עניך בנוי תן עניך במשפחה (סוף תענית) וזה מראה אותנו כי גם הנשים היו משתמשות בשיירה בלשון עברית. ואף כן נראה ממאמרה של בלגה בת כהן שהמירה דתה בימי מלחמת היונים (תוספתא סוכה פ"ד ובבלי נו:) שאמרה: לוקום לוקום עד מתי אתה מאבד ממנום של ישראל ואי אתה עומד להם בשעת הדחק. וכן הרשום בכתב על המטבעות אשר טבע שמעון החשמונאי היה בלשון ובכתב עברי (גרעץ צד 64). ובשטרות היו כתבים: בשנת כך וכך לפלוני כהן גדול לאל עליון (ר"ה יח) ובימי בנו של יוסי בן יעזר אשר הקדיש מכספו סך גדול כתבו בספר הזכרונות שכמקדש: יוסי בן יעזר הכניס אחת ובנו הכניס שש. (ב"ב קלג): ולמטה מן העץ אשר תלו עליו את ראשו ואת ידו של ניקנור כתבו: הפה שדבר באשמה והיד שפשטה בגאווה (ירושלמי תענית פ"ב ה"ב). ובלשון העברית אמרו גם כן הלכותיהם ומדרשיהם אשר נמסרו לנו על שמותם, אשר מקיצורם יש לשפוט על תולדתם וכי נמסרו בלשונם ממש. הלכות כאלה הרשומות על ידי קצורם הן קדומות ונמצאו בספרי תורה שבעל פה הרבה אבל יען שרובם לא נמסרו על שם אומריהם הראשונים, על כן לא נוכל לדעת איזה מן ההלכות הישנות ההן שיש ליחס כביור לזמן ההוא. אבל זה נוכל להחזיק כביור כי הרבה הלכות וכן סייגים וגזרות חדשים נולדו בעת ההיא לסבת המאורעות. וכמו

(1) אין בשתי הנוסחאות האלה כי אם ספק בשמועה אשר נולד אצל השומעים מפני שזו ההברות של המלות. כי הברת יוֹפִי לָךְ דוגמה כמשל להברת יָהּ וְלָךְ שהברת הוֹלֵם דוגמה להברת הקמין במכטא. וכן אני מושר שגם זה היה הסבה למה שנסתפקו שם (סוכה פ"ד מ"ה), במאמר אשר אמרו בהקפה שלדעת קצת היתה נוסחאתו אָנָּה ה' הוֹשִׁיעָה נָא וכו' ולדעת ר' יהודה אמרו אָנִי וְהוֹ הוֹשִׁיעָה נָא. שאם נכון היטב בדקוק הברת מלות אָנִי וְהוֹ נמצא שהיא קרובה להברת מלות אָנָּה ה' ככתבו, אך השנוי המעט שיש בו עשוי מפני שלא היו רוצים לפרש את השם של ארבע. אבל יצא לנו מזה ראייה קצת כי בקריאת שם המפורש בכתבו לא קראו את הוי"ו ביו"א כניקודו אצלנו כי אם קראו את הוי"ו בחיוריק, שאז יהיה אני והו קרוב במכטא לאנא ה' רכתבו. ואינני מדליט הישערה זו אבל יותר קרובה היא מהשערת החלמוד אשר הכנים עצמו בגימטריאות.



כן חדשו הרבה דברים להכות על קרקוד מנגדיהם הצדוקים אשר בעת ההיא החלו לעמוד נגד תורת הפרושים, כי אז החל פירוד הדעות בעניני הדת להגלות יותר ויותר.

## פרק שלשה עשר

הפרושים, והצדוקים, והאסיים.

הן ראה ראינו עד כה כי הזמן אחר ניצוה ההשמונאים היה כשר להרחיב עניני הדת, והמאורעות הכריחו על זה, ולסכה הזאת והתורה שבעל פה פרה ורבה כנטיעה. הרבה תקנות נתקנו והרבה גזירות נגזרו לעשות מיינ לתורה וגם הרבה דינים וחקים נתחדשו ונלמדו ממדרש הכתובים, ומתוך סיפור הקורות התורע לנו כי כבר בימי הזקנים הראשונים החל מדרש התורה לצמוח באופן אשר כבר נראתה בו נטייה קלה משמעות הדברים ככתבם, וכל זה מרצותם לתת מקור ומסד לקבלותיהם וגם להלכותיהם. תולדות ענין זה ותולדות המאורעות אשר אירעו להם היו פירודים שונים שנפדרו אישי האומה בדעותיהם ובככה פרטי אמונה עד שהתחלקו לשלשה כתות. הנה אנו רואים בכל בעלי חברה דתית שנוטים לפעמים אלה מאלה בדעות מסכות שונות, יש אנשים אשר ישימו תהלה בכל הצעה רוחנית ומדעית בדברי החקים של הדת ההוא ומאסים מכל וכל בהסתכלות והתכוונות כספר החקים אשר לזה הדת עד שיצאו לקצה האחרון לבלתי צאת אף צעד אחד הלאה ממשמעות הדברים ככתבם כספר. והסכה לזה לרוב אם יראו שמקצת קלי הדעת הלכו תועים על פי הכנתם את חקי הדת הכתובים והיה להם ההתכוונות למכשול והנטייה מן הפשוט לנטייה מן הדת, ונגד זה מצאנו בכל חזרה דתית אנשים אשר ילכו בשמירת הדת להלאה מן הנבול ממשמטי בעלי דתם ואוסרים על נפשם את המותר מצד הדת ומחמירים חומרא על הומרא, עד שיגזרו ע"י זה מחברת אנשי דתם ומשפטיהם ומנהגיהם ובודדים במחשבותיהם ובמעשיהם וחושבים כי בזה ישיגו קרבת אלהים, והסכה לזה מונחת תמיד בנטייה לאמונה מפלה ונכזבת, אך הגורם לאמונה הזאת ולנטייה אליה הוא לרוב פגע הזמן, כי התלאות והצרות אשר יעברו על ראשי בני אדם יבינו לבם תמיד לנמות אחרי אמונות הכל, תכונות כאלה שבנפש האדם בכלל, עצמו מאד בקרב האומה הישראלית, מצד האחד פעלה הצרה אשר עברה על ראשי עם קרש כשומט משרי יבא עד שהפריזו רבים על מדת החסידות ומאסו בתענוגות החיים הזמניים ויגזרו מתוך הקהל במעשיהם ובמנהגיהם ובחסידות העוברת את הנבול, וכמו כן מצד השני היו רבים בעם אשר לא רצתה נפשם בפירושי התורה אשר אינם מתאימים עם מוכנה הפשוטי ועם משמעות הדברים ככתבם, מפני שראו כי רבים מן הנמשכים אחרי דעות היונים ופירושו התורה בהסכם עם הדעות ההן, הלכו תועים בהבנת התורה כפשוטה, ע"כ מאסו בכל פירוש היוצא ממשמעות הדברים ככתבם, והשליכו אחרי גום כל הפירושים ממין הזה, ועמם גם פירושי החכמים בכלל מהיות גם הם יוצאים ממשמעות הדברים ככתבם, עם המעוררים האלה היתה יד רוב הנגידים בעם ובעלי הממון, כי דבר ידוע הוא כי הנגידים ובעלי הממון לא היו מעולם מן האוהבים להרחיב נבולי ההשכלה, ונוסף על זה כי על ידי המאון בפירושי החכמים ובתורה שבעל פה בכלל הלא נצמחה להם תועלת כי יכלו לנתק מוסרות החומרות ולפתח חרצובות הנזירות ולהשליך מנגד עבדות החקים שבתורה שבעל פה, על כן הם התחברו בנפש חפצה עם החכמים אשר התקוממו נגד הקבלה, והנה שתי הנטיית האלה היו מהר לכתות עד שהתחלק העם לשלשה כתות, והם פרושים, צדוקים, אסיים.

פרושים נקראו כל אישי הדת היהודית אשר נמשכו ביסודי אמונתם אחרי התורה שבעל פה. והנקובים בשם הזה הם היו רוב בעלי הדת היהודית. כבר מראש אחרי עלותם מן הגולה מצאו בין היושבים בארץ שני מיני יהודים אשר היו שונים במעשיהם הדתיים. המין האחד היו היהודים אשר לא נבדלו מטומאת גויי הארץ (עזרא ט' א'). והמין השני, היה היראים והחרדים על דבר ה' והוא נבדל מנויי הארצות אל תורת האלהים (נחמיה י' כ"ט). ואולי כבר בעת ההוא היה חשם נבדל לים לבנוני מיוחד לכל אשר ה' בלבבו ואחרי כן נהפך זה השם לתרגומו הארמי והוא פרושים כי במושגם נבדלים ופרושים אחד הם. (רא"א. ש. 103). וע"כ הסבה אשר נקראו בשם הזה היתה מפני שנהגו בפרישות ויהי השם הזה לבנוני עומד לכל הנמשכים אחרי הפרושים במנהג ובאמונה. עיקר הפרישות היתה ההשתמרות מן הטומאה. לדעתם סבת האיסור במאכלות האסורות ובכל הדברים שאסרה התורה היא מפני שהם מטמאים ואף על כן היו נוהגים לשמור חזיתם מן הטומאה ואכלום במהרה (חגיגה יח:). והמקדקים שמרו עוד פרישה אחרת והתרחקו מעמי הארץ מלאכול עמם וממאכלם על היותם חשודים בעת ההיא על מתנות כהנה ולויה והחזיקו את חזיתם בלתי מתקנים. ולבעבור זה הפרושים כלם נדמו לחברה אחת וכל יחיד ויחיד מן החברה נקרא חבר. ולא היתה החברה סוגרת ומסוגרת אלא היתה פתוחה לכל אדם מישראל רק בתנאי שיקבל עליו דברי חברות בפני שלשה. ובענין הקבלה הזאת היה תלמיד חכם ועם הארץ שוים. ומיני החברות היו שנים לכנפים ולספרות. מקבלים לכנפים ואחר כך לטהרות (תוספתא דמאי פ"ג. בכורות ל:). לכנפים זה הוא הטהרות מטומאת הידים כי כנפים כנוי לידים, וידים הוא נזרת חכמים לקדש ולתרומה (שבת יד:). ואחרי כן גזרו גם לחולין שצריכים שילת ידים (חולין קו:). לטהרות זה הוא הטהרות בשאר כל מהותיות לעשותן במהרה להזמין נחזיקן בטהרות נמורות לאכול מהם כלי חשש. עוד יספר רבי יהודה מרומשי החברים ומתדברים אשר יהיו מצוינים בהם: שלא יגדל בהמה דקה, ולא יהיה פרוץ בנדרים ובשחוק, ולא יהיה מטמא למתים ויהיה משמש בבית המדרש (דמאי פ"ב ט"ג). והנה החברים כלם פרושים אבל נוהגים בפרישותם במדת חסידות. אבל לא כל הפרושים היו חברים. מדות הפרושים האמתיים נכבדות. הם היו עובדי ה' באהבה ובכל נפש (ירושלמי ברכות פ"ט ה"ז). האמינו כי ענין ה' משוטטות בכל ויבא במשפט על מעשה בני אדם, כי האדם עושה מעשיו בכחירה חפזית על כן צריך ליתן דין וחשבון עליהם לפני יוצרו אבל האמינו גם כן מצד אחר בנזירה אלהית (יוסיפון קדמוניות ס"ג) וזה בנוגע בכללית האומה (גרעץ ח"ג צד 89) או בכללית מין האנושי כענין שאמרו על גבורת גשמים (תענית טו:). ואמנם הורו שאם גם השכר והעונש אינם באים בעקבי המעשה לא נתייאש מהם כי יש דין וחשבון לאחר המות (קידושין לט:), ויקיים אמונתו לישיני עפר להחיות מתים באחרית הימים אלה לחיי עולם, ואלה לחרפות ולדראון עולם. מאד מאד היו מתונים בדין ומכריעים את כל חוטא לכף זכות (יוסיפון שם), כן יוצא ברור מכל משפטיהם בעניני עונשי הגוף מדתם היתה להתנהג בענוה עם כל אדם, לקבלם בסבר פנים יפות ולעשות חסד כיכלת ידם ויותר מיכלתם על כן היו אהובים אל העם ולב כל ישראל אחריהם. ואין צורך לפרט פה כל המדות היקרות אשר התייחסו להם הלא מלימודיהם הנפזים בכל ספרי תורה שבעל פה נוכל לשפוט על מדות עצמם ותכונת חייהם. אולם קרה להם כמקרה כל הישרים אשר בכל הזמנים שטהרת מחשבתם לא תנוצר בעיני החפנים, ואומרים עליהם כי עושים מעשיהם ברמיה. ואף מפני זה נמצא כי מלשני הפרושים רבים. אך גם זאת אין להכחיש כי באמת היו ביניהם אנשים

אשר נמשכו אחריהם במעשה אבל כונתם לא היתה טהורה. ומי לא ידע שדכר זה מצוי בכל כתות בני אדם אשר אף אם כל אישי הכת שוים במעשיהם אינם שוים בכונה המניעה את המעשה ואף הפרושים עצמם לא כחדו תחת לשונם כי יש ביניהם רבים הנקובים בשם פרושים אשר כונתם אינה רצויה. ומנו כמה מיני פרושים אשר לא היו פרושים כי אם למראה עינים לסבת בצע או מאהבת הכבוד או לשם פנייה אחרת, אבל לא היה תוכם ככרם ועושים מעשיהם כרמיה (ירושלמי ברכות פ"ט ה"ז, בבלי סוטה). רמאים כאלה העושים סחורה ביראת שמים היו בכל דור ודור, וכימי אלכסנדר ינאי כבר היה להם שם מיוחד ונקראו צבועים (סוטה שם).

מנגדי הפרושים היו הצדוקים. כבר ראינו למעלה זמן וסבת הפרסם מהפרושים. וראינו גם כן שלא היה הפירוד בעצם וראשונה מטעם תכלית מדינית ביחוד, אמנם עיקר הפירוד היה חלוקה הרעות בשמירת הדת. אבל כהיות שדעות הצדוקים ודרכיהם נאותים יותר להקל לאנשים הנפקדים על הנהגת המדינה את מעשיהם לכלי יכשלו בהליכתם במכשולים מצד הדת יען כי הם לא החזיקו את הגזרות ורבו מהחקים והדינים אשר הורו ולמדו הפרושים על כן יוכן מעצמו למה נמשכו הנגידים ובעלי הממון אחרי הצדוקים. כי הנגידים בעם היו קרובי הממשלה ומנהיגיה והיתה להם תורת הפרושים למעמדם יותר מלשאר העם. ויהי כי חזקה משען הצדוקים על ידי הנגידים בעם הנמשכים אחריהם גם אז התרחב הפירוד יותר ויותר, כי עצם עליהם רצון הנגידים והרצון הזה הטה דעותיהם לכל אשר חפץ. עיקר התנגדות הצדוקים היה שהכחישו בתורה שבעל פה. ואמרו כי רק מה שכתוב מפורש בתורת יש לו כח המאסר לא מה שלמדו הזקנים (יוסיפון שם סיג, י') אם גם שמכל מה שנודע לנו מהתנגדות הצדוקים בזמן שהתהילה מחלקתם עם הפרושים אין לשפוט בבירור כי היה עיקר התנגדותם ההכחשה בקבלה. בכל זאת הוא כן. כי אין לנו סבה לעשות את יוסיפון. המעיד על זה כמתעתע בזדון. אם אמנם שבמקומות הרבה הוא מפליג בסיפורים מוסף או גורע לאיזה סבה. הנה זה אי אפשר שיכדה דבר מלבנו אשר לא היה ולא נברא בעת שכל אחד ואחד מכני דורו יכול להכחישו, ועתה אם הצדוקים שבדורו אמרו שרק מה שמפורש בתורה יש לו כח המאסר לא כן מה שלמדו הזקנים. למה לא נאמר שכן היתה דעת הצדוקים מאז ומראשיתם ובפרט בראותנו שבכל הענינים שהתנגדו הצדוקים לפרושים נמצא שהצדוקים מחזיקים דברים ככתבם. ומן התלמוד יוצא מפורש שלא היתה הסכמה בין הצדוקים והפרושים רק בדברים שנוכל לאמר עליהם "זיל קרי בי רב". ומה שמונח בדברים ככתבם רק זה היה דבר שהצדוקים מודים בו ומה שיוצא ממדרש חכמים הוא דבר שאין הצדוקים מודים בו (סנהדרין לג: הוריות ד.). ואף לסבת הכחשתם בקבלה הכחישו. הם בתחיית המתים על בלתי היות לה זכרון בתורת משה. מן הויכוחים אשר היו לפרושים עמם בכל הזמנים אנו רואים כי לא האמינו בתחיית המתים, פעם מושם בפיהם ששאלו כמתמיהים מניין שהקב"ה מחיה את המתים? (סנהדרין צ.). ופעם מצאנו שאמרו לפרושים: אמריתו דשכבי חי, או: אמריתו דמיתי חיין. וזכוחים כאלה ודאי שהם עדים נאמנים שהיתה הכחשתם בתחיית המתים דבר מפורסם. וכמו כן מצאנו שהיו הצדוקים מלעיגים על הפרושים על אמונתם בעולם הבא (סוכה מח:) ועל אמרם שנשמתם של צדיקים גנוזות תחת כסא הכבוד (שבת קנב:) אשר מזה נראה כי אף בהשארת הנפש אחר המות היו מכחישים. האמנם שכל זה יוספר על הצדוקים שאחר החרבן. על כל פנים מוכח מזה שהצדוקים היו מכחישים בתחיית המתים ואין סבה להחליט שבעינין זה נבדלו הצדוקים האחרונים מקדמוניהם. וההנהגה במדרש (אבות דר"נ פ"ה)



גם היא מספרת שכחשו בעולם אחר ובתחיית המתים והיו מלעיגים על הפרושים באמרם: שהם מצטערים עצמם בעולם הזה, ובעולם הבא אין להם כלום. ואם גם זאת הוא כי הספור הזה הוא מליצה אנדית, הנה זה אין להכחיש בשום ענין ששרשה אמת וקיים, והוא: שהצדוקים הכחישו בתחיית המתים. ובפרט בראותנו שגם יוסיפון מחליט כן בכירור. וכן מצאנו כתוב בכתבי האונגליונים (מאמ. 23 ובכ"ט) ועל כן אחרי כל ההודעות האלה אין עוד ספק כמה שקבלנו מקדמוניו שהצדוקים לא האמינו בעולם אחר ובתחיית המתים.

מענייני התנודותם בפירושי התורה נשארו שנים עשר דברים. והם אלה: (א) הצדוקים היו מפרשים. מחרת השבת האסור בהקרבת העומר שמכיוון על שבת בראשית ועצרת לעולם אחר השבת (מנחות סה. מנלת תענית פ"א) (ב) היו אומרים שיחיד מתנדב ומביא תמיד (מנחות ומ"ת שם) כי לקחו דברי התורה ככתבם שנאמר את הכבש האחד תעשה בבקר, בלשון יחיד. (ג) היו אומרים שקמרת הנקטר ביום הכפורים יתקן מבחוץ ונותן את הקמרת על האש ואחרי כן יכניס (יומא נג. ת"כ אחרי פ"ג) כי דרשו: בענן אראה על הכפרת שכוונתו שלא יבא כי אם בענן עשן הקמרת שמעלה כבר ענן קודם כיאתו לפנים. ואחרים מוסיפים עוד כי היו מביאים ראיה מקל וחומר, אם לכשר ודם עושים כך כל שכן לפני המקום (ירושלמי יומא פ"א ה"ו). (ד) בעשיית פרה אדומה אחר הצדוקים במעורבי שמש היתה נעשית (פרה פ"ג מ"ז) וזה מפני שפתרו מה שאמרה התורה "איש טהור" לא יאמר רק על מי שהעריב שמש ונשלמה טהרתו שאז הוא איש טהור. (ה) הצדוקים היו אוכלים מנחת כהמה (מ"ת פ"ח) והן המנחות הבאות עם הקרבן (מנחות פ"ו מ"ב). (ו) היו מפרשים המקרא "עין תחת עין" עין ממש (מ"ת פ"ד) ועם הפירוש הזה מסכים גם ר' אליעזר בן הורקנוס (ב"ק פד. ז) אמרו אין עד זומם נהיג עד שיהרג מי שהעידו עליו שנאמר נפש כנפש (מכות ה.) ובהכרח שפירשו מלת "זומם" שאינו מכון כי אם על מי שעשה הרשע ומענין זימה כמו שתרגמו השבעים. (ח) היו אומרים תירש הבת עם בת הבן וראיתם מקל וחומר (ב"ב קטו: מ"ת פ"ח. ט) היו מחייבים בנזקי עבד ואמה מקו' (ידים פ"ו.) (י) הצדוקים היו מטמאים את הנצוק, וזה אם מערה מכלי טהור לכלי טמא שהמים שבטהור נטמאו מן המים שנערו לכלי הטמא ומטמאים מחמת הכלי הטמא (שם פ"ד מ"ו). אך לא נתפרש על מה נטמאו (1). (יא) וירקה בפניו האמור אצל יבמה הוא לדעתם בפניו ממש (2). (יב) היו אומרים ופירשו את השמלה (במוציא שם רע) דברים ככתבם שמלה ממש (מ"ת פ"ד) עם הפירוש הזה הסכים רבי אליעזר בן יעקב (כתובות מו.) אלה הם הדברים אשר נפרטו שבהם נמו הצדוקים מפירושי התורה אשר פירשו הפרושים.

(1) גרעין חג 516 כתב שהפרושים אמרו קלוח הבא מכלי טמא ונשפך לכלי טהור אינו מטמא את הטהור ורצה לאמר קלוח הבא מכלי טהור לתוך כלי הטמא. ולדעתי יסרו הצדוקים דעתם בפי' המקרא: וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא (ויקרא י"א, ל"ד) והיו סוברים שכלים מטמאים אוכלים ומשקין באוירם כסלקא דעתא דתיב' שמיני פ"ט וא"כ לדעתם הוין נותן כיון שחלק הקלוח משבא לאויר הכלי הטמא נטמא אך נאמר שהציו של הקלוח טמא וחציו טהור וע"כ צ"ל שכל הקלוח טמא וממילא טמא גם מה שבכלי הטהור.

(2) מחלוקה זו לא נזכרה בתלמוד אבל מצאתי לה דמו בירושלמי מנהדרין פ"א ה"ג שאמרו: בראשונה היו כותבין בשטרי חליצה במותב פלוני ופלוני — ורקת קדמא רוקא דמתחויא על ארעא: ושם נראה שזה תקנה קדומה ואף שביבמות (לט:) מובא שרב יהודה תקן כן, אפשר שנתבטלה התקנה כאשר מורה לשון בראשונה ור"י החזירה לישנה וג"ל שהקפידו לכתוב רוקא דמתחויא על ארעא כנגד הצדוקים שאמרו בפניו ממש ובזמן שמטה יד הצדוקים בשלו זה ור"י תקן מחדש גט חליצה מטעמים המבוארים בגמ' ותקנה בתקנת הקדמונים לכתוב דמתחויא על ארעא אף שהראיה על הארץ אינה מעכבת ע"י ירושלמי יבמות ס"פ י"ב ובתוס' יבמות שם; אבל בראשונה היתה התקנה לכתוב בדקדוק דמתחויא על ארעא נגד דעת הצדוקים.

ולא נחשוב שרק באלה נמו ולא באחרים כי באמת היתה נמייתם מכל מה שפירשו ודרשו הפרושים על פי דרכי מדרשם ואין הדבר מפורש בתורה (סנהדרין לג: הוריות ד:). אך לפעמים היה חלוק הדעות בפירושים מקובלים מאז ולפעמים היה בפירושים מסופקים (1). ומצאנו גם כן שהצדוקים היו מודים לדעת הפרושים בפירוש המקרא אף במקום שפשוטו של מקרא יתפרש באופן אחר. כמו במצות תפלין שהמקרא סובל שני פירושים או שנאמר כי והיה לאות על ירך ולמטופות בין עיניך הוא בדרך משל כאשר נמצא במקרא כמה דברים הדומים לזה ואינם מתפרשים כי אם בדרך משל וזה פשוטו של מקרא כי כן מתכונת כל לשונות מרחיות לדבר במשל וציורים, או שנאמר שפירושו על אות ממש שיתן על היד ובין העינים וכמדרש הפרושים, והנה במצות תפלין הסכימו הצדוקים עם דעת הפרושים ואמרו על מצוה זו שהיא אחת שהודו בה הצדוקים למדרש הפרושים (שבת קח.). ואולי הטעם כי היה טוב בעיניהם יותר להסכים עם הפרושים במדרשם מלפרש המקרא בדרך משל אשר זה היה דרך הפירוש של האלכסנדרים וכל הנמשכים אחר חכמת היוגית, וכבר ראינו שבכמה פירושים אשר נתחסו להם נמנעו תמיד מלפרש בדרך משל כמו בפירושיהם על מחרת השבת, וירקה בפניו, ופרשו את השמלה, עין תחת עין, שפירשו כלם ככתבם ממש. ויש כמה וכמה פירושים אשר נרמו עליהם במדרשי חכמינו והחליטו החכמים סתירתם והרחיקים, והם מדרשי הצדוקים אף אם לא נזכר שם עליהם. מי שמתכוון בדרכי המדרש ובמשפט חקירתו ימצא כי לא די לבעלי המדרש לחבא את הפירוש אשר הוא העיקר לדעתם אמנם נושאים ונותנים תחלה ומביאים הפירושים האפשריים וסותרים אותם ולבסוף מחליטים פירושם אשר הוא לפי דעתם האמיתי. אם הם עושים כן, דרכם להשתמש בלשונות מיוחדות ואומרים: יכול שראוי לדרוש כך וכך, ומביאים ראיה שזאת הדרשה אינה מכוננת אל האמת ודורשים באופן אחר. ולפעמים מביאים הדרשה האמיתית לדעתם נושאים ונותנים בדבר לאמר אולי אינו כן אלא פתרון הכתוב כך וכך ומשתמשים בלשון. או אינו, ומוציאים לאור משפטם על ידי ראיה כי רק דרשתם היא האמיתית. והנה כמקצת הפירושים של הצדוקים אשר הביאים הפרושים במדרשיהם וסותרים אותם משתמשים גם כן בלשונות האלה יכול, או אינו כמו שנראה במדרשם על מחרת השבת, עין תחת עין. שאומרים עליהם אלה הלשונות לאמר: יכול שנפרש דברים ככתבם כאשר פירשו הצדוקים, ועתה מי לא יתכן כי גם במקומות אחרים אם השתמשו הפרושים באלה הלשונות ואומרים יכול שנפרש כך וכך, או שאומרים או אינו אלא כך וכך, מי לא יתכן, שאם אלה הפירושים האפשריים הם פירושי דברים ככתבם, שהם הם הפירושים שפירשו הצדוקים.

עניני ההתנגדות נגד הקבלה אשר אינם נוגעים בפירושי התורה ששה במספר. (א) נסוך המים כחג לא היו הצדוקים מודים בו (סוכה מח:). (ב) לא היו מודים כי חבוט ערבה דוחה את השבת (סוכה מג: תוספתא שם פ"ג) ובלי ספק לא היו מודים במצות ערבה להקיף המזבח כל עיקר שאין לה ראה מן התורה כמו שלא הודו בנסוך המים (נרעץ ח"ג 515) וראיה לדבר ממה שהניזו הדבר לדחות את השבת כדי לפרסם שהיא מן התורה (סוכה שם). (ג) התנגדו שאין כתבי הקדש מממאים הידים שהפרושים אומרים משמאים (ידים פ"ד מ"ו). (ד) התנגדו לתקנת הפרושים שתקנו שיהיו כותבים בגמ' משה וישראל והם אמרו כי אין זה נכון יען שכותבים בגמ' הזמן לפלוני המלך ואין זה מכבודו של

(1) הפי' על עין תחת עין, ופרשו את השמלה אי אפשר שהיו מקובלים שא"כ איך חלקו בזה התנאים, ובפי' כאשר זמם תרגמו השבעים כדעת הצדוקים.

משה שיכתב שמו עם שם המיושל כגם (ידים שם מ"ח). ה) לא היו מודים בעירוב והכחישו איסור הוצאה בשבת (עירובין פ"ו מ"א). ו) מאד מאד הקילו באיסור נדה וכבר בצדוקים הקדמונים חשו הפרושים לטומאת הנדה (נדה לג:). מלבד אלה יש עוד זכרון להתנגדות אחת, והיא כי לא היתה דעת הצדוקים נוחה במעשה הפרושים בבחינת קידוש החדש. לא הוגד לאיזה צד היו מתנגדים? ומה ממעשי הפרושים היה רע בעיניהם? רק יסופר שפעם אחת קלקלו הבייתוסים (רח פ"ב מ"א) ורצו להטעות את חכמים ושכרו עדי שקר (בבלי שם כ"ו ירושלמי שם ותוספתא פ"א) מזה נראה ברור כי רע עליהם מעשה החכמים בענין קדוש החדש, אבל המעשה הפרטי אשר לא היה נוח להם כבר נשכח כאורך הזמן. אבל עם התנגדותם לא עצרו כח לעמוד על דעתם ולהמשיך אחריה במעשיהם בעת שיר הפרושים היתה תקיפה עליהם. ופעם אחת אמרה אשת צדוקי לכהן גדול אע"פ שאנו נשי צדוקים מיראות אנו מפני הפרושים ומראות דם לחכמים (נדה לג: ותוספתא פ"ח) וכן אמר צדוקי אחד לבנו אע"פ שצדוקים אנו מתייראים אנו מן הפרושים (יומא יט: ותוספתא שם פ"א). והנה מהענינים המעטים אשר נשארו לנו דרשות מהתנגדות הצדוקים אנו רואים כי כמה דינים וחקים נתחדשו במשך הזמנים מסכת התנגדותם וזה מפני שחכמי הפרושים רצו לעשות רועים כדי לפרסם שאין לנהוג כדעת הצדוקים. כי כאשר הרבו הצדוקים להתנגד אל לימודי הפרושים אל מדרשיהם וסייגיהם כן גם הם הומיפו לעשות עוד משמרת למשמרת לדרות את הצדוקים ועל כן במשך הזמן גרשו על המדה יותר מדי, וכיותר בנוגע בעניני טומאה וטהרה עד שפעם אחת הטבילו את המנורה והיו הצדוקים מלעיגים עליהם ואמרו, ראו פרושים מטבילים גלגל חמה (ירושלמי חגיגה פ"ג ח). גם ככהן השורף את הפרה האדומה עשו פרסים, שהיו מטמאים אותו בידים להראות נגד דעת הצדוקים. וכן ישמו לחק כי מצות ערבה דוחה את השבת. וכמה חקים נתחדשו בענין קצירת העומר והקרבנות וכלם מפני תרעומת הצדוקים, ומטעם זה דרשו וחקרו לקבוע את יום חג השבועות כשיש בחדש השליש ובקשו חשבונות רבים עד שמצאו כי בו כיום אשר כלו מ"ט ימים שהם ז' שבועות שנין פסח לעצרת כי בו היה גם יום מתן התורה, ואף בכונח תקנו לאמר כתפלה זמן מתן תורתנו למען עשות פרסים נגד הצדוקים האומרים עצרת אחר השבת. ומפני זה מצאנו גם כן שנחננו חכמים חומר לדברי סופרים יותר מלדברי התורה (סנהדרין פ"ט מ"ה), ומה יצא הכלל חכמים עשו חזק לדבריהם יותר משל תורה (כתובות פ"ד). ועתה אין ספק שכמה דינים בתנאי המצות נוסדו ונתחדשו לסבה הזאת ולצורך שעתם לדרות בהם את הצדוקים. ומבורר לנו מזה כי מעולם לא היתה כוונת חכמי הפרושים להעמיט מעמסה על העם, אבל הצדוקים הם הם אשר הכריחום על זה. (1)

(1) הרב רבי אברהם גייגער בספרו אורשיריט מצד 100 והלאה מדבר בחכמה על תולדות כת הצדוקים. מקצת דבריו היו לי לעיונים. וראיתי להעתיק בקצרה מה שכתב שם בבחינת תולדות של חבת. בראשונה נולדה המהלקת מקנאת איש מרעהו. כי הצדוקים והם הכהנים לבית צדוק מתוכם מאז הנבחרים שבכנה, היו ג"כ הראשים לכל דבר בין בענינים המדיניים ובין בענינים הדתיים הם היו ראשי הסופרים ומהם יצאה תורה למצוה להקים ולמשפטים, ומובן מעצמן כי הם לקחו חלקם בהרחבת התורה, ועל כן הם היו נושאי הקבלה, ובמשך הזמן נדרשו מגדולתם וזה גרם קצאה ותחרות נגד שאר החכמים ולסבה הזאת נחלקו הלככות והדעות (שם 138) אבל הוציא מזה התולדה: כי הצדוקים היו מהזיקי המקובל, וההלכה הקדומה והקבלה הן פעולתם, והתורהבה ומדרש המחודש הם מעשה ידי הפרושים. והאת התולדה אנה צורת לפי דעתי. כי אם הצדוקים אשר נפרדו הם היו מן הסופרים הלא יחברר לנו מזה כי לפני הפרוד היו הפרושים והצדוקים אחד ועסקו אלה ואלה יחד במדרש התורה להבין במקרא, ובדקדוק ומתינות בדין ובהעמקת הלמידים חרבה ובעשות סייג לתורה כמצות אנשי כנה"ג. ואנו רואים את הפרושים שלאחר הפירוד הולכים בכל המדות האלה ונגד זה אנו רואים כי הצדוקים לאר הפירוד לא הלכו בדרך הזה ונעדרו



הכת השלישי הוא כת האסיים. שרשם החסידות האמיתית אשר השתרשה באומה מעת שובם מן הגולה. והשיגה שלמותה בתחלת המלחמות נגד אנטיכום איסיפנוס. מן העת אשר נאנסו מן הממשלה על ההיפוך. אז בכפל כחם החזיקו בכל דבר דתי לקדש את ה' אלהי ישראל. אמנם כאשר החסידות הנוסדת על יישור הדעת והלב היא המדרגה הנאותה והנכונה להביא את האדם לשלמות נפשו. כן גם החסידות הקשורה בשיבוש ובלבול המחשבה העבירה מאז את רבים מבעלי החסידות ממטרת השלמות ונרמזו סביבות הנפש והשתטותה. והנה אם נתבונן בתכונת האסיים כפי אשר יציירם כותבי הדורות אשר הכירו מעשיהם נמצא שכל מעשיהם ודעותיהם כלתי מתאימים עם התכליות של החברה האנושית ואינם מונחים בכונת התורה. אמנם יתנגדו לתכלית האחרון על פני ארץ ותבל שהוא תקין העולם, והתחברות כל בני אדם יחד לדעה מוסרית אחת. עד שנאמר אלו כל באי עולם יעשו כמעשיהם וימלוכלכם לדעתם ולדרכם אין לעולם עמידה אפילו שעה אחת. האמנם אמת הוא כי היה שרשם החסידות האמיתית אשר יסודה שמירת התורה ודרישתה, אבל מהר היה השורש הזה כמק כי עזבו את דרך התוך. כי החסידות מדה יקרה בעודה שומרת מדתה וגבולה. אבל אלה האסיים עברו גבול וחסידותם שטפה בחזקה ומדי שטפה לקחה עמה בלכתה פתיות וסכלות משאות שוא ומדוחים עד כי נחשבו כעיני רואיהם כמונהגים בשגעון. הכנוי היותר נאות להם הוא מה שקראו לחם חכמי המשנה, והוא: חסיד שוטה. ואמר עליהם, שזה החסיד הוא ממבלי העולם (פומה כ.). ואין ספק גם כן כי גם אלה המכונים אצל חכמי המשנה בשם טובלי שחרית, ונאמר עליהם שהיו מתוכחים עם הפרושים, אין זה מכוון כי אם על האסיים. הנה יסופר שיחה ויכוחית בין טובלי שחרית והפרושים. אומרים טובלי שחרית קובלים אנו עליכם פרושים שאתם מזכירים את השם בשחרית בלא מבילה. אומרים פרושים קובלים אנו עליכם טובלי שחרית, שאתם מזכירים את השם מן הגוף שיש בו טומאה (תוספתא ידים פ"ב). מזה ראינו שהיו טובלי שחרית חברה מיוחדת אשר היה מנהגה למבול ככל בקר ובקר, ואמת גם כן כי זה המנהג היה ביחוד אצל האסיים על כן ודאי כי זאת השיחה היתה בין הפרושים ובין האסיים, ויצא לנו מזה כי דרך החסידים האלה לא היה נוח לפרושים. כבר בתחלת מלחמת החשמונאים היו החסידים הראשונים מדרפים נפשם למות להלחם בעד חירות ישראל וחפשיית הדת. אבל אם כי מדרגת חסידותם גדולה ונשגבה, ככל זאת לא יצאו כה חוץ לגבול. והתורה היתה להם תמיד לעינים. ועל כן לא נמנעו מפני חסידותם מלהלחם בשבת (ס' מקבילים או מ"ד) ואם נמצא שהפריזו לפעמים על מדת החסידות הממוצעת כענינים דתיים גם בזה עמדו על אדמת התורה למלא מצות אנשי כנסת הגדולה שאמרו: עשו סייג לתורה. ולא יאות שיאמר עליהם שהם היו כת מיוחדת. אמנם אלה החסידים היו מבחר האומה והאיתנים אשר קיום דת התורה נשען עליהם, והם החסידים והם הפרושים. ועל כן לא לאלה ולא לאלה יאות השם כת אבל בעצם וראשונה היה 'חסידים' או 'פרושים' כנוי לכל האנשים המובים והכשרים ומדקדקים במצות. ואחרי שרוב אישי האומה נמשכו

כל אלה המדות. מזה נשפוט כי בסבת קנאתם ותחרותם עזבו הדרך הראשון אשר הלכו יחד עם הפרושים והלכו דרך לעצמם, ועל כן הצדוקים היו המתנגדים ולא בהפך. כי הפרושים נשארו על מצבם הראשון אך הלכו בו ממעלה אל מעלה, אבל הצדוקים סרו מן הדרך אשר הלכו בו לפנים, וכן נוקרה כל מתנגד מאז אם התנגדותו היא לשום סבת אחרת. ואם נחזיק שמאז ומקדם היו הסופרים והחכמים מרחיבים ומפרשים את התורה הלא צריכים אנו לתורות שהפרושים מלאו את הפקידה לאחר הפירוד כמו לפנים ולהפך צריכים אנו לתורות ג"כ כי הצדוקים לא עשו כן לאחר הפירוד וע"כ הם הם שסרו מדרך המקובל ולא הפרושים.

אחריהם על כן ניתן הכנוי הזה לכל היהודים אשר ידם תכון עם הפרושים והם רוב האומה. אבל הכת הנקרא אסירים, לא והיה רק תולדה מקולקלת מן הפרושים או החסידים הראשונים, ולא היתה דעת הפרושים נוחה מהם וממעשיהם. האמנם שכל תכונותיהם דומות במקצת לתכונת החסידים אשר מהם נקרו, אבל בכל אחת מהתכונות אשר היו מצוינים בהם עברו חק וגבול עד שאבדו מהות התכונה ומבעה המוסרי כפי אשר נמצאו אצל החסידים. הנה בשמירת המטהרה עברו חק כל כך, עד שהיו מכלים זמן רב ברחיצות ומבילות. גם מיראתם מפני המומאח לא נשאו להם נשים. רושם החבר או הפרוש היה — כאשר ראינו למעלה — שלא לגדל בהמה דקה, והם משכו ידם מגידול בהמות מכל וכל ולא עסקו כי אם בעבודת האדמה. וכן היה רושם החבר: שלא היה פרוץ בנדרים מפני שדי לנו במה שאסרה התורה, אבל אצל האסירים הורחב הסייג הזה עד שהיו נמנעים מלחשבע אף בעת הצורך וההכרח. ובצדק לא היה דרך הפספס כזה נוחה בעיני החכמים. גם טבילותם בשחרית היתה להפרזה בלי סבה מושכלת. אם אמנם שגם החסידים קדמוניהם והפרושים היו נוהגים בטבילות שחרית אבל רק לסבת קרי וזה היה כדון. והתמיד דבר זה אצל הפרושים עד אחרוני התנאים (ברכות כב:) ועוד בזמנו של רבי חנינא אחד מהאמוראים הראשונים נזכרו מובלי שחרית (עי' ירושלמי ברכות מס"ג) אבל טבילת האסירים היתה תדירה בלי סבה מיוחדת ואינה אלא הפרזה של שמות. אבל כל הפרישות והטבילות והסיגופים וההרחקות מן המותר להם אשר הרגילו בהם, וביחוד התבודדותם מחברת בני אדם אשר לא מבעלי חברתם היו סבה שנוקשה נפשם בהתכוננות כמופלא ובעיוני הזויות. עד שהאמינו כנפשם כי על ידי מנהג חייהם ומשפטיהם, ישיגו רוח הנבואה לרעת העתידות. השתמשו בשמות הקדושים ואולי גם בשם המפורש. מסודות חברתם היה ידיעת שמות המלאכים, והיו להם גם כן כתובים המיוחדים לחברתם וכן היו רופאים את החולים באמצעות מיני שרשים ואבנים ועל פי כתיבים ישנים. וזה בלי ספק מכון על ספר הרפואות אשר ידובר ממנו בתלמוד ומיוחס לשלמה המלך (פסחים נו.). ומסופר ביחוד כי בסגלת השרשים והאבנים בצירוף עם סגלת הכתובים פעלו פעולותיהם (יוסיפון ועי' גרעץ ח"ג צד 526). מאד הזהירו את אנשי חברתם לשמור את כתובי החברה שמירה מעולה, מזה נראה כי מלבד ספר הרפואות הנזכר עוד היו להם כתובים אחרים אשר רשמו בהם לימודיהם ומרשיהם. בכל יום היו משכימים בכקר השכם וקודם שתנץ החמה היה ראשית מלאכת יומם להתפלל בבקשה מאת אלהים לחדש אור היום נוסח התפלה שהשתמשו בו היה מקובל מדור דור ובלי ספק מכון זה על ברכת קריאת שמע אשר נוסחא: המאיר לארץ וגומר (הר"ר שי"ר תולדות קליר הערה כ') ואחזו בזה את מנהגם של ותיקין שהיו גומרים את שמע עם הנץ החמה (ברכות ט:). אבל אין ותיקין כנוי לאסירים. במאכל ובמשתה היו מואסים את המותרות ולא אכלו בשר ולא שתו יין, ובפרט היו ממאנים בכל תענוגות בני אדם, בשכיבה בשבת היו מדקדקים כחוש השערה ועברו גבול עד שלא היו מטלטלים דבר קטן או גדול בשבת. וכן היו חיים בשבת חיי צר והיו מקמצים עצמם בלקיחת המזון. אלה הם קצות דרכיהם ומעשיהם.

הנה לתכליתנו די בזה המעט להכיר מתוכו יחוסם אל חכמי הפרושים ולרעת מה מעשה הכת הזה הפעיל על הפרושים והיה סבה לכמה תיקונים וחקים. אין ספק כי מעשיהם בבחינת חיותם חיי צר בשבת, והמנעם מלאכול בשר ולשתות יין, היה סבה לחכמים להקפיד הקפדה מופלגת לענג את השבת במאכל ובמשתה (שבת קח.) ולתקן ברכת המזון על הכוס (עי' ברכות נא.) ושהיו מקדשים את השבת על היין (פסחים קו.) והיו משמחים את ביתם כרגל כבשר וביין

(שם קט.). וכן מה שהאסיים היו נמנעים מלשלל כל כלי בשבת גם זה נרמז שהחכמים עמדו נגדם ותקנו תקנה חדשה. כי מעשה האסיים בזה הוא כלי ספק אחת מן ההפרות אשר הפריזו על מדת החסידים הראשונים. כי כבר בראשונה היו אומרים שלשה כלים נימלים בשבת מקצועו של דבלה, וזמאליסמרון של קדרה, וסכין קמנה שעל השלחן, (שבת קכג:). ובאו האסיים והחמירו בדרךכם. ונמנעו מלשלל כל כלי, ויהי הדבר רע בעיני החכמים ונמנו ונמרו להתיר הכל (שם קכב:). ואף כזה היה מנהג לחסידים הראשונים אשר היו מפליגים לעשות סייג לפרישת האדם מאשתו בימי נדתה ואמרו שמוכב שתתננה אשה על בעלה בימי נדת דותה ולא תכחול ולא תפקוס, וראינו עד איפה הרחיבו האסיים ההרחקה הזאת עד שיצאו לקצה האחרון ונמנעו מלישא נשים כל עיקר, ובא רבי עקיבה וראה כמה קלקולים באו על ידי הפלגת החסידים ואמר בפירוש אם לא תכחול ולא תתקשט סוּפָה שתתננה על בעלה והתיר הכל (שבת סד: ת"כ ס"פ מצורע). ונשים לב אל האזהרות העצומות אשר הזהירו החכמים את המונע מלישא אשה. ומשלוהו לשופך דמים, וממנע את הדמות ואמרו עליו שגורם לשכינה שתסתלק מישראל (יבמות סג: סד:). ולולא שהיתה המניעה מלישא אשה משתרשת אצל רבים מאישי האומה לסבה מיוחדת, ודאי שלא היה להם לחכמים סבה להפליג כל כך באזהרות ללא צורך. כי בדרך ההווה והרגיל היו כלם נוישאים נשים ונגד איזה פרטים היוצאים מן הכלל לא היו החכמים מתלהבים כל כך להפליג באזהרות לאין קצה. אין זאת כי אם שהיו אזהרותיהם מכוונות נגד כת מיחד אשר שמו להם לחק שלא לישא נשים ולא נודע לנו כת אחר כי אם חברת האסיים ועל כן כלי ספק כל האזהרות ההן מכוונות אליהם. ואולי גם מאמרם: הלחש על המכה אין לו חלק לעולם הבא (סנהדרין פ"י מ"א) מכוון נגד האסיים אשר היו רופאים את החולים על ידי לחשים (גרעין ה"ב 526) וכן מה שאמרו ההוגה את השם באותיותיו אין לו חלק לעה"ב אולי גם זה מכוון על האסיים ולחשיהם. על כל פנים אנו רואים מכל זה כי רע בעיני חכמי הפרושים מעללי החברה הזאת אך אמת היא שלא השניחו עליהם ולא היה להם דין ודברים עמהם כי נמיתם לא היתה מסוכנת לדת, כי מלבד שאנשיה מתי מעט. גם היו רפי כח וישכנו בדר ונפרדים ולא רבו מעולם עם הפרושים. אם מגלת חסידים הנזכרת בתלמוד (ירושלם סוף ברכות) אשר בעלי התלמוד העתיקו ממנה מאמר יקר: אם תעובה יום יומים תעובך, אם היא משויירי סופרת האסיים אין הוכחה כלל וכלל. ואמנם נמצאו אצלנו מאמרים רבים (מס' אבות) אשר תכונות האסיים נשקפות מתוכם (יעלליעק ארענמ 1849 צד 537, 553). אבל אין זה מופת על היות האומרים אסיים כהחלם, אמנם המאמרים ההם כוללים מדות החסידים האמיתיים וכבר ידענו שדעת האסיים נכעו בעצם וראשונה מדעות החסידים הראשונים, הראיה היות מנחת שהפרושים לא רצו בדרך האסיים היא כי לא השאירו שמם וזכרם בכל ספרי התורה שבעל פה למובה. כי כל ההשערות אשר העמידו רבים מדורשי קדמוניות ובקשו למצוא זכר שמם בתלמוד כלן הן השערות התלויות בשערה ואין להן על מה לסמוך ואמנם מלבד כל זה היו להם עוד מנהגים אחרים אשר לא היו כרצון חכמים כמו אשר נמנעו מלהקריב קרבנות במקדש (יוסיפון ופילון). ובלי ספק לא היה דעת חכמי הפרושים נוחה ממנהגם אשר היו בודרים ודבר אין להם עם אדם ומשכו ידם מן המלחמות אשר היו מלחמות ה'. אבל כבר אמרנו כי מהיותם אנשי שלום לא השניחו עליהם הפרושים לא רחום ולא רבו עמהם, לא כן הצדוקים הם היו בעלי ריב לפרושים ובזמנים שונים עצמו ונברו חיל עליהם. נגדם התעודדו הפרושים ככל כחם. ודברי ריבות אלה



נהיו סבה אצל הפרושים לתיקונים חדשים לדרשות והלכות שונות כאשר נראה בפרקים הבאים.

## פרק ארבעה עשר

יוחנן כהן גדול, הכותים, יהושע בן פרחיה, נתאי הארכלי.

אם גם נחלק לב העם בדעות הדתיות, הנה באחת היו לב אחד והוא: בפריקת עול העושק מעליהם להשיג הצלחה קיימת. מן היום אשר קמו החשמונאים ויעירו קנאה על אייבם עמדה להם אהבתם אל דת אבותם כי נכרו ועשו חיל. רב מאשר עשו שאר אחיו עשה שמעון החשמונאי להשיג חירות ישראל. אבל ההירות לא נשלמה עד ימי בנו יוחנן הורקנוס, אשר נודע בשם יוחנן כהן גדול. הוא הנדיל לעשות מכל אחיו הרחיב גבולות ארץ ישראל וידבר עמים תחת רגליו. ככל מלחמותיו אשר נלחם הצליח וכמלא רוהב ארצו פרח האושר לצבי ולתפארת. אז עלה כבוד דת-ישראל למעלה ראש. ורבים מעמי הארץ מתיהדים. כי כאשר הניח לו ה' מן היונים, אז עלה על האדומים אשר היו לצנינים בצדיו, ויעש אתם מלחמה, ויגביר עליהם ויכניעם תחת ממשלתו ויכריחם לקבל דת היהודים. האונס הזה לא היה ביחוד מסכה מדינית אלא גם מסכה דתית, כי השתדל בכל עז להסיר מוקשי הדת אשר סביבותיו למען החזיק דת התורה ולתת לה מוסדה נאמנה. האמנם שלפי דעותינו היום היה זה האונס כחם לא-טהור בחיי יוחנן, הלא בעד חפשייות האמונה והדת היו כל המלחמות אשר נלחמו אבותיו ועליה שפכו דבכות מישראל את דמם כמים, ואיך עתה הוא עצמו יכריח אחרים להעבירם מדתם? אבל איך נוכל לדעת היום הסבות הגדולות אשר הניעוהו בזמן ההוא לעשות דבר אף כי לא יכול להצדיקו? כי רבים היו המכשולים אשר היו מארבים להם מכל צד, וקיומם וקיום דתם היו תלויים בהשתדלותם להסיר המכשולים בכל אופן שיהיה, אבל עוד מצד אחר יפלא הדבר מאד. איך הכריח את האדומים על קבלת הדת, הלא לפי התורה שנכל פה התייחדות כזאת אשר לא ברצון אינה התייחדות, כי אף המתגייר לשום אשה לשום יראה ולשום אהבה אינו גר. כאשר אמרו על המתיהדים בימי מרדכי שאינם גרים מפני שלא נתגיירו רק יען שנפל פחד מרדכי עליהם (מסכת גרים פ"א) וכן אמרו על מי שנתגייר לשום שלחן מלכים או לשום שורה (בימות כד) ואיכבה עתה נאמר שהאדומים היו גרים נמורים אחרי שלא נתגיירו רק מפני פחד יוחנן עליהם, ומרצותם לשבת בארצם ולא ברצון ולא לשם שמים? אבל ברור הוא כי כל ההלכות המורות על ביטול ההתייחדות המוכרחת והיתה לשום פנייה אחרת לא היו קיימות עוד בזמן ההוא כי אם נתחדשו בזמן מאוחר. ולא קדמו מן העת אשר יד הרומיים היתה תקיפה על ישראל, אשר אז נספחו גרים רבים לבית יעקב, ורבים מהם נתגיירו לשם אישות או כדי למצוא חן בעיני ראשי היהודים (נרעץ ח"ג צד 331) ובפרט בימי הקיסר טיביריאוס ולאחריו בחצי המאה האחרונה קודם חרבן הבית, שהיה הדבר רע בעיני הממשלה, על כן הכבידו תנאי הגרות והחליטו כי אין לקבל רק את המתיהד מסכה מוסרית ואז יצאו ההלכות האלה לאור.

כבישותיו אשר כבש יוחנן בארץ סוריא היו סבה לתיקונים חדשים. כמה מקומות כבש בארץ סוריא וגרש מתוכם את יושביה והושיב בהם יהודים, והלא מוכן מעצמו שמן העת ההיא החזיק את המקומות האלה כמקומות שבארץ ישראל לענין המעשר ועל כן בלי ספק בזמנו התחילה חזקתם למעשרות. משני מקומות אשר נזכרו בשמם וכבשם יוחנן והם בית שאן (מ"ת פ"ג) וכפר צמח (יוסיפון) ידענו ביחוד כי היו נוהגים בהם מצות מעשרות עד יותר ממאה שנה

אחר ההרכב שאז בא רבי יהודה הנשיא והתיר את בית שאן ואת כפר צמח מן המעשרות (ירושלמי דמאי פ"ג חולין ח:). וכן יש ליחס לזמנו של יוחנן הורש כמה הלכות אחרות הנאמרות בכחית ארץ סוריא אחרי שהוא כבש חלק גדול ממנה הוכרחו לדבר על אודותיה מה יהיה דינה לענין החקים הנהנים בארץ. ובכלל הזה ההלכה הקונה שדה בסוריא כקונה בפרווריר ירושלים (תוספתא כלים פ"א גיטין ח:). כי ראינו שיוחנן השתדל להרחיב גבולי ארץ ישראל ולהכניס את סוריא תחת רשות היהודים כאשר עשה בשאר המדינות הקרובות לגבולו עד שהכריח את האדומים להתייחד, ועל כן הושם לחק ולמצוה להשתדל בישוב סוריא על ידי יהודים ואמרו שהקונה בה שדה כקונה בירושלים וכן הנהיגו בה מצות המעשרות והשביעית (ג"ז שם) ונראה שרוב ההלכות הנאמרות בכחית ארץ סוריא הוסדו בזמנו של יוחנן. (1) ואמנם מצד אחר היה הדבר קשה להתחזק את ארץ סוריא כארץ ישראל לכל משפטיה וחקותיה, כי אם יחזיקוה לכל ענינה כארץ ישראל הלא אז גם לענין טומאה תהיה נחשבת כארץ ישראל. על כן גם לענין זה עשו תקנה גדולה. וזה שלא הרחיבו גזירת הטימאה שנגזרה מכבר על ארץ העמים גם על ארץ סוריא רק במקום שאין אפשר לכנוס בה בטוהרה והדרך המוליך אליה הוא דרך ארץ טמאה שרק אז הדעת נוטה לשית עליה גזרת טומאה, אחרי שהמקומות שבגבול ארץ ישראל ונושבות מן הגוים הם טמאים לא יסבול השכל שערים מנהם והלאה יהיה עפרן טהור יען שיהודים יושבים בתוכם ועל כן גזרו שיהיה באופן הזה עפרה של ארץ סוריא מטמא כחוצה לארץ (תוספתא כלים פ"א) אבל בערי סוריא שעל הספר ונושבות מיהודים ואין ביניהן לבין ארץ ישראל ארץ טמאה, באופן שיוכל לכנוס בהן בטוהרה חלקת הארץ היא הטוהרה, ועל כן הקנה שדה בסוריא סמוכה לארץ ישראל אם יכול לכנוס בה בטוהרה טוהרה — ואם אין יכול לכנוס בה בטוהרה טמאה (אהלות פ"ח מ"ז). כל התקנות האלה נאמרו בסתם ולא נתייחסו ליוחנן כהן גדול אבל קרוב מאד כי יסודותן בזמנו. אבל יש גזרות ותקנות אשר נאמרו על שמו של יוחנן בפירוש אשר נזר ותקן לחזק הדת. התקנות האלה נתקיימו בספרי התלמוד. יוחנן כהן גדול העביר הודיית המעשר, וביטל אין ארם צריך לשאול על הדמאי (מעשר עני פ"ה) שהיה מעמיד זוגות (ירושלמי שם) קיצור דברים האלה גרם שהם לפנינו כחדה. ובעלי התלמוד משתדלים לפרוש אור על מהות התקנות אבל עם כל דבריהם עוד תשכון עננה על עצם המאורע. אחד מבעלי התלמוד

(1) התלמוד גותן טעם למה יחשב סוריא לארץ ישראל? משום דכבוש יחיד שמה כבוש ודוד כבש את ארץ סוריא (גיטין ח:). ויש פירושם שונים מה הוא כבוש יחיד (עיי' ע"ז כא. בתוס'). ואם נאמר קדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבא מה מועיל אם כבוש יחיד שמה כבוש הלא לא כבשוה עולי בבל? אבל אמת שזאת ההלכה נשנית בימי יוחנן כשכבש חלק מסוריא ובעת ההיא תקנו שלשה רבירים המנווין בתוספתא שהעתיקו בפנים, ווראי שלאחר זמן הוסיפו עליהם ולחנם הקשו בתוס' ד"ה קסבר קשישים עיי' בזה כי קצתו. וארשים רוב המקומות אשר יבררו מדין ארץ סוריא ובכל תדון מעצמן מה הוא קדוש ומה מאוחר. דמאי פ"ו, מ"א. שביעית פ"ו, מ"ב. ומ"ו. מעשרות פ"ה מ"ה. חלה פ"ד מ"ז, ומ"א. ערלה פ"ג מ"ט. ר"ה פ"א מ"ה. ב"ק פ"ז. ע"ז פ"א מ"ה. אהלות פ"ח, מ"ז. תוספתא פ"ד ומוכא בכתובות (כה). ובתוספתא שם פ"ג. ודמאי פ"א, תרומות פ"ב, שביעית פ"ד, מעשרות פ"ג, ערלה פ"א, שקלים פ"ג, ע"ז פ"ב פ"ד, ופ"ה ומלבר אלה עיי' בתלמודים לכל המשניות שציינתי.

(2) עיי' גיטין (ה). וג"י בבבלי: הוצה לכנוס בה בטוהרה יכנס. והאמרת עפרה טמא? בשירה תיבה ומגדל. וג"י התוספתא שאם יכול לכנוס בטוהרה טוהרה משמע שהארץ טוהרה ואין לגי' זו פ"י לפי פשטות הגמ'. אבל נראה מתוך המשנה דאהלות שגי' זו עיקרית שגם במשנה מוסב מלת טוהרה על הארץ ועיי' בפירושי הרמב"ם והר"ש על המשנה הזאת שמסכימים על פירושו. ונמו מפי התלמוד. וק' בעיני לחלוש שהברייתא בתלמוד היא ברייתא אחרת כי כל אשר עינים לו יראה כי היא הברייתא בתוספתא, אבל נוסחתה שגגה משובשת. והנוסחה המשובשת הזאת גרמה שבעלי התלמוד נמו מן הפירוש הפשוט המוכרח במשנה.

יספר כי שלח יוחנן בכל ערי ישראל ומצא שלא היו מפרישים כי אם תרומה גדולה ולא היו מפרישים את המעשרות על כן גזר על דמאי של עמי הארץ ותקן שהלוקח מעם הארץ חייב לעשר עליהם וכל פירות עם הארץ נקראו: דמאי, ולמעבור זה אין צריך לשאול על הדמאי אחרי שהתקין שכל הלוקחין מ"ה חייבים לעשר (עי' סוטה מח.) ולסבה הזאת תקן יוחנן כי לא יהיו מתורדים על המעשר יען כי לא היו מפרישים ואף החברים שהיו מפרישים לא היו מפרישים בתקון התורה אלא היו נותנים המעשר לכהנים ובשום ענין לא היו יכולים להתורדות ולאמר וגם נתתיו ללוי, כי לא נתנו כלל או לא נתנו ללוי ואיך יתנו תורה לפני אלהים על דבר שאינו אמת. אבל אררים חשבו כי על כן במל הודאת מעשר יען כי היו אנשים אשר לקחו את המעשר בזרוע ובאופן זה לא יכול לאמר וגם נתתיו. אך מי לא יראה בכל זה שאין להם בדבר כי אם השערות, ורק אחת היא אשר נחזיקנה בבירור, והיא: כי שלח בכל ערי ישראל ומצא שלא היו מעשרים. אבל אם נתכוננה בשום לב על ההודעה הקצרה אשר הגיעה אלינו יתבררו לנו הדברים על נכון. הנה אם שמענו שבימיו אין אדם צריך לשאול על הדמאי הודענו מזה כי עשה יוחנן איזה תיקון בבחינת המעשר אשר לפני זה לא היה כן. ומה הוא התיקון? זה מבואר בשתי מלות: שהעמיד זוגות. אך המכוון בשתי מלות האלה נמצא-בספור אחר המסופר בתלמוד. והוא שאלעזר בן פחורא ויהודה בן פחורא היו נוטלים בזרוע. הן אמנם שבעלי התלמוד ננו בזה את יוחנן אשר לא מחה בהם לעשות כמעשה הזה לפי שהבינו שאלה האנשים היו לויים ובאו בחזקה על בעלי התבואות לגבות את המעשרות לצרך עצמם ולפי הבנתם גנו את יוחנן בצדק, אשר לו היה הכח והיכלת למחות בעושי הרע וגם היה לו בכל שאר הענינים הרצון להתנגד לעושי רע ואיך הניח דבר רע כזה שיעמדו אנשים לעשוך את העם בחזקה והוא לא מחה בידם? אבל באמת לא היה להם דבר ברור כמעשה הזה ושלא כדון גנו את יוחנן. כי באמת לא עשו דבר נגד רצונו של יוחנן. ומעשיהם שעשו הוא עצמו היה בסבת התקון אשר תקן יוחנן. כי ראינו שמצאו שלא היו מפרישים אלא תרומה גדולה ולא המעשרות. ואולי ראה יוחנן שתיקון המדינה בזמנו דורש מאתו שאין להכריח על המעשרות. כי בעת שהיה ארץ ישראל נחלקת לשבטים, ולא היה ללויים חלק ונחלה עמהם אז היה המעשר משורת הדין אבל בזמנו של יוחנן נהפך הרבר. ונהיה המעשר לעול ככר משני צדדים האחד כי ימים ושנים עברו אשר נשחתה הארץ בשערות המלחמות. והישני שהוכרחו לתת מסים מתבואת זרעם לממשלה. והלא בלי ספק התרשלו על כן עמי הארץ מלתת המעשר ללויים, ועתה אף לזה ראה יוחנן שאין מן הצדק להכריחם, ולבטל מצות המעשר אי אפשר על כן תלה חדבר ברצון כל אחד ואחד, את המוכרים לא הכריחו כי לא מכרו את תבואתם בחזקת מתוקנת. ואת הלוקחים גם כן לא הכריחו כי מי יכול להביא ראיה שאינה מתוקנת, ואף אם אינה מתוקנת לא נחשב אכילתה לחטאת לפי דעתו. אבל לא כן הוא כתבואה אשר לא נפרשה ממנה תרומת מעשר שזה איסור האמור בפירוש בתורה על זה מוסב תיקונו של יוחנן. וזה שהיה מעיז ממונים בכל עיר ועיר אשר יכריחו על הפרשת תרומת מעשר ואלה הממונים נקראו: זוגות כי שנים היו, ואחד מן הזוגות האלה היה: אלעזר בן פחורא ויהודה בן פחורא, ומה שנמלו אלה בזרוע זה היה תרומת מעשר וברצון יוחנן ובמצותו. ועתה נבין חבור הדברים: שלא היה אדם צריך לשאול הדמאי — ולמה? — מפני שיוחנן העמיד זוגות הממונים על כך (עי' קרבן ערה ירושלמי). אבל מצות המעשר בכלל לא קיימו בימים ההם כי אם שרידים בעם ועל כן הוכרחו לבטל הודאת מעשר, ואין להפליא כי לא היו מרדקדים כיאות וכמצווה



במצוה הזאת בעת ההיא כי ההתרשלות הזאת היתה תולדה ממאורעות הזמן אשר הכריחו על זה. ואולי גם זאת, כי לפניו היו גורשים על המרה ברבוי המעשרות עד שהיו עליהם לעול כבד ונתאמת המשל הקדמוני תפסת מרובה לא תפסת. כי רמזי גדולים נמצא כי אצל קדמונינו הוכנה מצות המעשר באופן אחר מאצל המאחרים. בעל ספר טוביה (פ"א, ז, ח) יספר, כי נתן טוביה את מעשרו ללויים ופדיון השני נתן במאכל ומשתה בירושלים והשלישי נתנו לאשר נכון לו, וזה, לעניים. ולא אמר כי עשה כן שנה בשנה יען כי מדבר מהשנה השלישית אשר בה נתן שלשה המעשרות. וכן יפרש יוסיפון מצות המעשר (קדמוניות ס"ד פ"ח): לשני המעשרות אשר נצטוו לתת בכל שנה ושנה אחד ללויים והשני לאכילה בירושלים יוסיפו בשנה השלישית אחד לאלמנה וליתום. וכן נרמז בתרגום השבעים והארמי, ועל כן נראה מזה, כי דעת הקדמונים כי שלשה מיני מעשר נתנו מת"א זרעם, שנים בכל שנה ושנה. ועוד נוסף על זה מעשר שלישי לעניים בשנה השלישית (רא"ג א, א, ש. 176 והלאה) 1, ובכן היה עול המ ער כבד מנשוא ולא יפלא כי לעת הרעה והעוני התרשלו ממנו מכל וכל. ואולי מכון על העת הזאת מה שיסופר (מעשר שני פ"ה בירושלמי) בראשונה היה מעשר נעשה לשלשה חלקים שליש למכירי כהנה ולויה ושליש לאצר ושליש לעניים ולחברים בירושלים ועשו כן ברצון חכמים להקל המשא. ועוד בזמן האחרון הערימו בתחבולות שונות להפטר מן המעשר, כמו שעשו בני חנן שהיו מוציאים את פירותיהם מכלל מעשר שהיו דורשים עשר תעשר ואכלת ולא מוכר ולא לוקח (ספרי ראה פ"י ק"ה בירושלמי פאה פ"א כ"ט פח-) וכמה הערמות נעשו בעצת החכמים עצמם (ברכות לא, ובכ"ט).

עוד תקנה אחרת תקן יוחנן והיא שעד ימיו היה מכה בפטיש בירושלים והוא העביר הדבר. גם התקנה הזאת נתקנה לפי דעת הקדמונים לתיקון הדת. וזה שעד ימיו היו נוהגים היתר מלאכה בחולו של מועד, ותיקן יוחנן שאין לעשות בו מלאכה. ואמנם מהזכירם מכה בפטיש מזה נראה כי חשבו שלא אסר יוחנן כי אם מלאכת פרהסיא כמו מכה בפטיש ישכל העם שומעים את הקולות, ועל כן עד ימיו היו נוהגים היתר בכל המלאכות וחולו של מועד היה במדרגת ימי המעשה. אבל מי יודע אם אמרו כן מקבלה קדומה או מהשערה? ואולי לא היה זה כי אם תיקון לתועלת יושבי העיר שלא יהיה קול הוטה נשמע בעיר המטלכה. גם ביהוס לעבודת אלהים שבמקדש תקן תקנות. האחת היא: שביטל את המעוררים. שעד ימיו אסרו הלויים בשיר: עורה למה תישן ה' (תהלים מ"ד). את המזמור ההוא יסדו בימי המלחמה הראשונות אשר נלחמו החשמונאים באנטיוכוס אפיפינוס שחרף וגדף מערכות אלהים (פסוק י"ז) והוכרחו החסידים

1) רא"ג בספרו הגדול צד 178 והשוב שגם בהלכה שבתלמוד יש זכרון לההלכה הישנה הזאת ומביא ברייתא דספרי ראה פ"י ע"ב ר' יוסי אומר יכול לא יהיו חייבין אלא על מבל שלא הורם ממנו כלום מנין הורם ממנו תרומה ולא הורם ממנו מיר, מיר ולא הורם ממנו מיש, מיש ולא הורם ממנו מעשר עני מנין וכו' ומוכח מלשון. שמדבר מן מעשרות בשנה אחת. ואני השמנתי בכונה הראיה הזאת מפני שאם נאמר שיש בה זכרון הלכה ישנה הנוטה מהחדשה עדיין אין הוכחה במה נוטה אם כזבירי רא"ג שהייתה סברה שבשנה הג' יש ג' מעשרות או נוטה בזה שסברה שבשנה הג' יש ב' מעשרות אלא שלא נדהה מיש כי א מעשר ראשון ונותן בשלישית מיש ומזיע כסד דספרי פ"י ק"ט שם שגם בזה מתפרש לשון הספרי בפ"י ע"ב יפה. והראיה ה"ב שהביא היא מספרי י"ב: בשנה השלישית וכו' יכיר שני מעשרות נוהגין בה אין לי אלא מעשר עני שבו דבר הכתוב מנין לרבות שאר מעשרות. והכונה לדעתו יכול שרק שני מעשרות נוהגים או רק מעשר עני לבד ת"ל את כל וגו' רבה. אבל אני לא מצאתי בשום מקום בספרי או ספרא או מבילתא לשון שיאמר יכול. אין לי בהכפיפה זה אחר זה כי שני אלה הלשונות מורים שר"ל כן הכתוב הזה הייתי לומר כך וכך ועתה אם אומר יכול שבשני מעשרות דבר איך יאמר מיר אין לי מן הכתוב אלא מעשר אחד ובהכרח שיש כאן השמטה וצ"ל כמו שם בפ"י ק"ט.

לבא במערות צורים ובמקום תנים (שם כ') ועל תורת אלהים הורנו כל היום (כ"ג) וזוירו בגוים ונמכרו לעבדים (י"ב. י"ג). ובעת ההיא נתחברו תפלות הרבה ונתקיימו לנו באספת ספר תהלים. והנה זה המזמור אשר בו התפללו לאל: עזרה למה תישן ה'! זה המזמור הושר במקדש כל מי המלחמות עד ימי יוחנן. אבל כבר ידענו כי יוחנן מאהבת אמת היה מטאן לאמר דבר לפני האלהים אשר איננו מתאים עם האמת וכיטל הודיית מעשר מהיותה תודה בלתי נאותה לזמנו אף על כן בטל לאמר "עזרה למה תישן ה'" יען כי בימיו זרחה להם שמש הישועה ונצחו את אויביהם וראה כי המזמור הזה לא יאות עוד לזמנו (תוספת חדשים מ"ש פ"ה מ"ג חזקן שער י"א). ותקנה אחרת תקן בעבודת המקדש, והיא שלפנים היה המנהג שהיו שורמים לקרבן בין קרנו כדי שיפול הדם בעיניו ויהיה נוח לכפתו ויוחנן בטל מנהג זה כי היה אומר אין זה אלא כמחיל מים בקדשי מזבח שעל ידי השריטה עושה את הקרבן מרפה. אבל גם מעט זה לא היה מקובל אצלם כי יש אמרו שעל כן בטל מנהג זה מפני שהוא מנהג העמים בקרבנותיהם (בבלי סוטה ותוספתא שם פ"ג), ואולי לא היה לו מעט אחר כי אם למען הרחק צער הכהמה אשר אין בו צורך, ויכול להעשות באופן אחר שאין צערה מרובה ככה. וכן עשה באמת כי תחת השריטה תקן שיהיו עושים מבעות להכניס בהן צואר הכהמה. — אלה הן התקנות אשר נתיחסו ביחוד ליוחנן כהן גדול, אבל בלי ספק נעשו בזמנו עוד תקנות אחרות לקבוע מסמרות הדת במקדש. ונראה מאד, כי יש ליחס לזמנו כמה חקים ודינים חדשים אשר נמסרו לנו ביהוס אל הכותים. כי כרוב הגוים אשר סביבותיהם כן הכותים אשר בקרבם היו למדת רוח ולסכים בעיני כל היהודים. ואף על כן העיר יוחנן חמתו ליסר אותם. עלה על שכם מקום משכן הכותים וילך אותה ויחרב את מקדשם אשר על ראש הר גרזים אחרי אשר עמד ב' מאות שנה, ומקדשם הזה לא היה לו עוד תקומה (קדמונית פ"ג. י"ז) אך הכותים לא ניוסר בכל זאת. וישיבי שומרון הרעו עתה לישראל עוד יותר כי גדלה שנאתם מאשר היתה בימי קדם. ויעל יוחנן על שומרון ויצר עליה שנה תמימה. אך הוא לא הנהיג את המלחמה כי היה זקן בא בימים, ובראש החיל העמיד את שני בניו אריסטובול ואנטינוס. אודת אחרית זאת המלחמה, נתפשטה הגדה בדורות שלאחריו. כי יוחנן שמע בת קול יוצא מבית קדש הקדשים שהיה אומר: נצחו מליא דאזלי לאנחא קרבא! וכתבו אותה השעה וכווננו שכן היה (סוטה לג. יוסיפון שם) והנה יהיה ערך ההגדה הזאת איזה שיחיה, על כל פנים אנו רואים מה גדול כבודו של יוחנן בעיני עמו עד כי יחסו לו גם כן מעלת הנבואה. אבל המלחמה והנצחון אין אפשר שלא היו סבה לכמה תקנות בבחינת הכותים.

הכותים או השומרונים היו עם תערובות מבני ישראל אשר נשארו בשומרון ובשאר ערים אחרי גלות הארץ על ידי סנחריב ומגוים אשר הושיב מלך אשור בארץ ישראל. ממעשיהם עד שוב יהודה מכלל אין לנו הודעה מקוימת. אך יש לנו קצת רושמים מהם. המלכים הצדיקים אשר היו ביהודה השתדלו להביאם בבית ה' באמת. כאשר עשה חזקיה את הפסח שלח כארצם ובקש שיבאו לעשות הפסח. רבים היו נדרשים לבקשתו אך רבים היו משחיקים עליהם ומלעינים כם (דחי"ב. ל' י') ואלה המלעינים בלי ספק היו מן בני ישראל אשר היתה ידם עם הגוים אשר נאחזו בקרבם. וגם המלך יאשיהו השתדל להטיבם (שם ל"ד). בימי יומיה באו אנשים משכם משלו ומשומרון להביא מנחה ולבנה לבית ה' (ימיה מ"א. ה') והם היו מן הטובים. ואל זכריה באו גם כן אנשים מבית אל לשאול על דבר הצומות ומשמות האנשים יש לשפוט כי לא היו מבני ישראל (יאסם צד 46). אחרי שבו היהודים מן הגולה היה ברצון השומרונים להתחבר

עם היהודים להיות גוי אחד ולכנות עמם היכל לה' אך היהודים רחום בשתי ידים ויאמרו אליהם לא לכם ולנו לבנות בית לה' (עזרא ד', א—ד). המדחה הזה הרחיב הפרוד, ולמן העת ההיא היו צרים את ישראל והלשינו עליהם אצל הממשלה וגרמו עכוב גדול בכנין הבית. היהודים עשו כל אשר בכחם להרחיקם, ונתנו חקים קשים נגד ההתחברות עם הגוים אשר הושבו בארץ אך כי הבטיחום שכמותם גם הם ידרשו לאלהי ישראל, העמידו לחק ולא יעבור: בנותיהם אל תתנו לבניהם ובנותיהם אל תשאו לבניהם ולא תדרשו שלומם וטובתם עד עולם (שם ט' יב). אך נגד זה גם השומרונים התאמצו בכל מאמצי כחם ועשו תחבולות לפתות רבים מישראל להתחבר אליהם וגם חפצם הצליח בידם, ולא ארכו הימים עד כי בנו להם מקדש בראש הר גריזים והיו לכת מיוחד, כבר בעת כנותם את היכלם על הר גריזים היה בידם העתקה מספר תורת משה, ואולי כבר בהעתקה הראשונה עשו זיופים אשר עוד היום נמצאים בהעתקתם, כי על יסוד זיוף אחד אשר זייפו בתורתם השתדלו להראות כי ההר גריזים היא המקום אשר בחר ה' ומלכד הזיופים נבדלו מן היהודים, ביחוס אל כתבי הקדש, עוד כזה כי לא היה אצלם בכלל כתבי קדש כי אם תורת משה וספר יהושע, אך שבוש דעתם בדברים האלה גרם גם ליהודים לעשות מצדם נדרים וסיגים כאשר כבר ראינו למעלה (פ"ז ופ"י). גם בעקרי האמונה נבדלו מן היהודים כי לא האמינו בתחיית המתים ולפי הודעת התלמוד היה כן כבר בהכותים הראשונים (ברכות פ"ח ובפרש"י שם). ובלי ספק היו נבדלים מן היהודים עוד בדברים אחרים הנוגעים בדת, כי אם הקפידו על הרחקתם כל כך עד שאסרו החתון בהם זה לאות כי החזיקו אותם כגויי הארץ. וכל מה שנודע מענינם מתחלת בוא היונים לרגלי אלכסנדר הוא לעדה כי כחזקתם אז בימי עזרא כן חזקתם אחרי כן בימי אלכסנדר ולא נעשה פשרה בינם ובין היהודים אך יותר ויותר התרחב הפירוד. מן הדברים אשר אטר בן סירא (פ"ג כ"ה כ"י) על אודותם נראה גם כן כי היו נחשבים כגויי הארץ. אך אין בירינו עדות מקיימת על תיקונים פרטים אשר ליחס לזמן זה. אבל מימי המקבילים היה להם סבה גדולה לחוק חקים בנוגע בעניניהם כי עד הזמן ההוא היו על כל פנים למראה עין ענף למאמינים בתורת משה, אבל בימי אנטיוכוס איפיונים הסירו המסוה מעל פניהם וגלו מה שבלבם. אז פחדו פחד פן יעביר גם עליהם כוס התרעלה כעל היהודים, על כן באו לפני אנטיוכוס והודו כי לא יהודים הכה מלבם ולא בנפש חפצה שומרים את השבת ואת המועדים וחפצים הם לעבור את אלהי היונים ולהקריש להם את מקדשם (קדמוניות ס"ב, ה') אחרי הודאה כזאת מי זה יחזיקם לנאמנים בדת משה? על זה יאמר משל הקדמוני עלובה עיסה שנחתומה מעיד עליה שהיא רעה, ועל כן גם מטעב הדת לא היה ליוחנן סבה לחוס עליהם. (1) ואמנם אם נתכוון בעניני יוחנן ובתיקוניו נמצא כי רבה השתדלותו אשר השתדל בתיקון הדת, על כן אין ספק כי אחר שהכניע את הכותים כי שם לבו גם לעשות תיקונים דתיים ביחוס אליהם. כאשר היה ההיכל על הר גריזים לצנינים בעיניהם בעת עמרו כן שמחו לשמועה מתרכנו, ועל כן עשו את היום ההוא יום שבעה עשר לחדש כסלו (נ"א תק"ט) ליום שמחה וחג (ט"ז פ"ח). אבל גם אחרי חרבנו לא השתדלו היהודים לפתות את השומרונים בדברי רצון, למען יביאו עתה את קרבנותיהם למקדש אשר בירושלים, אמנם היה להפך, שאז שמו לחק שאין לקבל מן הכותים קרבנות חובה (שקלים פ"א מ"ח). גזרה אחת אשר האחרונים יחסו

(1) אין מתבטאנו לספר מתודות הכותים ומתכונתם ומאמונתם. הררי רפאל קירכהיים בספרו כרכי שומרון העמיק בפנה הזאת בדברים ישירים ומתוככמים. קצת דבריו היו לי לעינים, וכן האריך יאסטר בספרו קורות דת היהודים והכתות היא עד 44 והלאה.



לעזרא, שלא יאכל אדם פת כותים (פרקי דר"א פ"ח), וכל האוכל פת כותים כאוכל בשר חזיר (שביעית פ"ח מ"י) אולי גם זאת גזרת יוחנן כהן גדול וחכמי זמנו כי רק בזמנו היו הכותים גרועים אצלם מנכרים נטורים, ועל כן גם על פתם גזרו אף שפת של גוים לא נאסר עוד בימים ההם (שבת פ"א). ואמנם לאחר זמן החזיקים לגר אמת כאשר נמצא במקומות שונים. בימי רבי מאיר בקשו לנזור עליהם ולא רצו להודות על הגזרה עד שבימי האמוראים עשאום כנכרים נטורים (1).

הסכה הראשית אשר מקדשם של הכותים למורת רוח אל היהודים היתה מפני שלא נתנו לבית המקדש בירושלים כבודו הראוי לו ואמרו, כי לא בירושלים המקום אשר בחר ה' כי אם הר גרזים היא המקום הנבחר ומקדשם הוא הבית אשר אוה ה' לשכנו שם. זאת העיר שנאת היהודים נגדם מתחלת יסוד בית מקדשם עד חרבנו. ואף אלו הכותים לא היו צוררים אותם בנכליהם בכל עת ובכל אופן היה הדבר—כי הגביהו מעלת מקדשם על מעלת המקדש בירושלים—די, להיות שנאתם כבושה לבלי תמחה עוד. ועל כן רק הדבר הזה עשתה את פורעם פרוור תמים לא נטייתם מאופן המוכן באויה חקים ומאופן קיומם אצל היהודים. ועתה נבין מדוע המקדש כמצרים לא היה כמו כן סבה לפרוד בין היהודים אשר בארץ ישראל ובין היהודים שבאלכסנדריא. כי גם במצרים בנו היהודים אשר ישבו שם מקדש לאלהים. המקדש הזה היה נקרא בית חניו. ייסודו היה בימי מלך המלך תלמי פהילומיטר על מצרים. אז ברח חניו מזרע הכהנה ומבני בניו של שמעון הצדיק מצרימה, מפני שנפשו קצה מחמת המציק הוא אנטיוכוס איפפנוס. שם מצא חן בעיני המלך תלמי ואשתוקליאפסמרא—ולדעת קצת (עוואלד ח"ד צד 409 גרעץ ח"ג צד 35) היה לשר על צבאות המלך—הוא קבל רשיון מאת המלך לבנות מקדש במצרים. בתחלת ימי הבית הזה היתה שערורה גדולה בארץ ישראל ולא היתה השעוה פנויה לתת לב למאורעות אשר היו בארץ רחוקה, ועל כן בלי ספק לא השניחו על הדבר. גם מלבד זה היה נחוץ להשגיח כי לא היה בנין זה הבית רע בעיני הראשים בארץ ישראל. כי האלכסנדרים אף אם כבדו כמורא את מקדשם אשר בנו, בעבור זה לא הדלו לתת עינם ולבם לירושלים הקדושה, וחשבו והאמינו שהמקדש אשר בירושלים הוא המקום אשר בחר ה' בו לשכנו שם, ואליז היו נושאים את נפשם, שם שלחו את נרבותיהם, ופעם אחר פעם גם קרבנות. ובהיות כן גם הם עצמם לא החזיקו את מקדשם כערך המקדש אשר בירושלים כי אם כערך כמה גדולה. ועל כן בשום ענין לא היה הבית הזה סבה לפרוד בין היהודים בארץ ישראל ובין היהודים אשר באלכסנדריא. ואחרי שהבית באלכסנדריא היה נחשב אצל היהודים בארץ ישראל על כל פנים למקדש מעט, הלא מוכן

(1) דיני כותים ששונים בהם לישראל עיי' ברכות פ"ז מ"א, דמאי פ"ג מ"ד. פ"ה מ"ט. פ"ז מ"ד. תרומות פ"ג מ"ט (עיי' נדה פ"ד מ"ה) ויש משניות אשר בהן הכותים כנכרים עיי' ברכות פ"ה מ"ה. שקלים פ"א מ"ה (אהלות פ"ט מ"ג ?) טהרות פ"ה מ"ח וכלן סתמיות והן הלכות ישנות ומזמן יוחנן ואילך, והראשונות נשנו אח"כ כשהקילו דין הכותים ובהן נמצא פשר לכמה סתירות מדומות. עיי' חולין (יג), פתו (של מין) פת כותי ובתום שם. זשם (ד). תוס' ד"ה מצת כותי, והנה בשם ר"א אמרו כל האוכל פת כותים כאוכל בשר חזיר ואר"י על זה שתוקו לא אומר לכם מה אמר ר"א בלי שריא מיקל מאד וא"כ הרי סתירה בקבלתם מר"א ? אבל אינו כן כי ידוע שר"א הוא בעל הלכות ישנות. ותוא קבל זאת השמועה שהאוכל פת כותי כאוכל בשר חזיר, אשר יסודה לפי דעתו בזמן יוחנן ובסמוכה על המעשה בפרקי דר"א רק ששם צ"ל יוחנן במקום עזרא. אבל מה שאמר ר"י בשם ר"א הוא מכוון עד דעת עצמו של ר"א מן הכותים בזמנו שהקילו דינם. ואולי מפני שמעת המזחמה בסוף ימי הבית התחברו הכותים עם היהודים נגד הרומיים שאז שבתה השנאה מאלה לאלה. ועיי' כרמי שמונר צד 10.

מעצמו כי היה הכרחי להגביל חקת הבית הזה ודיניו וקדושתו, לענין ההקדשות שהוקדשו בסתם אם קיים המקדש את נדרו אשר נדר בשיביא הקרבן המוקדש לבית חניו? וכן הוכרחו להגביל עוד דברים אחרים הדומים לזה ונראה שהזמן היותר נאות להגביל חקים בענין זה היה זמנו של יוחנן. שאז היתה להם הרוחה מכל צד, ולא לכד שהיתה השעה פנויה אלא שהיתה השעה מכרחת על כך. כי זמנו היה זמן ייסוד חדש לתורה, והדת התחדש געווינו כנשר להתחזק במשטרות נטועים. ובפרט אחרי שראינו כי השתדל יוחנן לאבד את הכותים מן הארץ ונגזר עליהם להיות גרועים מן הגוים והחריבו את מקדשם. על כן הוכרחו לדבר גם על אודת הבית שבאלכסנדריא להבדילו מן הבית אשר היה לכותים ולפרסם כי אם גם שאין ערכו כערך הבית שבירושלים, על כל פנים נחשב ככמה המקדשת לח'. אך אין בדינו מתיקניהם על דבר הבית הזה כי אם שיוזים מעטים. ההלכה האחת כפנה הזאת היא: האומר הרי עלי עולה יקריבנה במקושר ואם הקריבה בבית חניו לא יצא (מנחות קט:). ורצונם להודיע בזה, שהיושבים במצרים עוד יש להם חובות אשר חייבו למקדש בירושלם. שלא נחשוב כי המקדש במצרים יהיה לתושבי ארץ מצרים כערך המקדש שבירושלים לתושבי ארץ ישראל. אמנם עיקר הקדושה תלויה בירושלים לכל ישראל יהיה מקום מושבו איזה שיהיה. ועל כן שמו לחק ישנם ליושבי מצרים המקדש בירושלים הוא העיקר, ומפני זה כל אשר יקדיש איש ישראל למזבח בסתם באיזה מקום שיהיה חייב להביאו לירושלים. והלכה אחרת הורו: האומר הרי עלי עולה שאקריבנה בבית חניו יקריבנה במקדש ואם הקריבה בבית חניו יצא. הנה אף שאמר מפורש שיקריבנה בבית חניו בכל זאת 'קריבנה במקדש' יען שזמן הראוי יובאו כל הנדרים והנדרות למקדש שבירושלים שהוא העיקר. אבל אם עשה כמו שפירש בנדרו והקריבה בבית חניו יצא גם כן ירי נדרו. וכן נשנית הלכה כוצא כזו לענין נדר נזיר. והרעיון המונח כאלה ההלכות הוא זה: אף שהשתדלו להחזיק החבל המקשר את אישי האומה בכל ארצות נפוצותיהם, למען יהיה עינם ולבם תמיד רק אל הנקודה האחת והיא: המקדש שבירושלים. וכודאי בלבם לא היתה רוחם נוחה בבית חניו, בכל זאת אהרי שכנו הבית הזה לשם ה', לא רצו החכמים שבארץ ישראל להפוך את כונתם המובנה לרעה ולהחשיב להם מעשיהם כמדר וטעל בה' ועל כן התירו ההקדשה בבית הזה אף שדת התורה אסרה כל הקרבה חוץ למקדש והזהירה באזהרה כרת את כל איש אשר יעלה עולה או זבח חוץ למקדש ה'. ועשו נגד החק מפני שראו שהשעה צריכה לכך. וטעם נכונם דברי אחר מן האחרונים (רבא) באפרו: זה לירדון נתכוון. אמר אם יספיק לי בית חניו אני מטריח להביא אבל יותר מזה אינני רוצה לעשות כי לא אוכל לצער נפשי וללכת לדרך רחוקה. והנה כמו שהיתה ההתנצלות הזאת מספקת לאיש הפרטי שהקדיש קרבנו אף כן היא התנצלות מספקת לחכמים הראשונים על אשר לא ספקו על עיקר ייסוד הבית במצרים והכנתו. אחרי שהם כונו לכבוד ה' ובנותו מפני שחק מהם הדרך ועל כן אם יספיק להם הבית הזה הרי טוב ואם לא יספיק להם יתושלו לגמרי מעבודת הקרבנות ובעבור זה לא עשו החכמים חרעוסת נגדם. ומאד יפלא כי דברו רק מקרבנות נדר ונדבה ואין אומר ואין דברים מקרבנות חובה לצבור או לחיד זה אות כי לא נחשבה ההקדשה במקדשם לאיסור אף אצל החכמים שבארץ ישראל. ודבר גלוי הוא כי לא היה תכלתם רק דשים הק בבחינת הנדרים והנדרות שלא יהיה שלחנם מלא ושלחן בית אלהים בירושלים ויקם. (1) אולם אם גם מצד החכמה והשלום

(1) מסקנת הגמ' במנחות יצא ועשו כרת. וזה פליאה כי איך יעלה על הדעת שיוצא אדם בקרבן וחייב כרת על הקרבנות? ואמרו שאם הקריבה בבית חניו לא יצא ואילו חייב כרת לכה

הוכרחו להסכים על מה שלא היה כח בידם לשנות. בכל זאת לא יסופק כי היה בלבם מינא. וטמעם זה היו קונסים את הכהנים אשר שמשו בכית חניו שלא ישמשו במקדש. אבל גם הקנס הזה עשו במדת היושר ונא קנסום רק כזה שלא נתנום לנשת אל מזבח המקדש להקריב, אבל לא היו מפקחים פרנסתם אלא חולקים ואוכלים עם אחיהם הכהנים בקדשים (מנחות קט.). אם כל אלה התיקונים אשר יצאו לאור בימי יוחנן ואשר מקצתם מזכרו ביחוד על שמו אם יצאו כלם בהסכמת כל חכמי התורה מן הפרושים לא הוגד לנו מסורש, אבל נראה שכן היה. כי תקון אחד אשר עשה היה שלא כרצון חכמים ונזכר ביחוד כי היה שלא כרצונם ואף יוחנן חזר בו בעבור זה, ועל כן יהיה זה לאות כי על שאר תיקוניו לא היו מערערים. מזה התיקון בסופר על דרך זה: מלכות יון נזרה גזירה שלא להוכיח שם שמים על פיהם וכשנכרה מלכות חשמונאי ונצחום התקינו שיהיו מזכירים שם שמים אפילו בשמרות והיו כותבים בשנת כך וכך ליוחנן כהן גדול לא עליון. ואין ספק שבימי יוחנן נעשה התיקון הזה כי לפניו בימי שמעון לא היה כן. שבימי שמעון היו כותבים. בשנה כך וכך להיות שמעון כהן גדול ולא כתבו "לא עליון" (גרעץ ח"ג צד 470). ולפני שמעון לא היו מונים לשנות הכהן הגדול כי רק אז כאשר היו ממנים את שמעון לנשיא קיימו וקבלו עליהם שכל אגרות ופתקאות נכתבו על שמו וימנו לשנות מלכותו (מקבים ס"א) וקדמוניות ס"ב (פ"ו) אבל לפני זה כשהיתה יד היונים תקיפה עליהם היו כותבים ומונים למלכי יון וכותבים את שם המושל בשמרות (ידים פ"ד מ"ח). ועל כן התיקון לכתוב "כהן גדול לא עליון" יצא בימי יוחנן, אבל לא היה כרצון חכמים כי כששמעו חכמים בדבר אמרו למחר זה פורע חיבו ונמצא שטר מוטל באשפה. ובטלו הדבר ואותו היום עשאוהו יום טוב (ר"ה י"ח:) והיום הזה היה בשלשה בתשרי ונזכר בין הימים אשר אין לספור ואין להתענות בהם (מ"ט פ"ו). ועתה בל ספק כי על כל תקנותיו האחרות היו חכמי הפרושים מסכימים. ההסכמה הזאת לא הפרעה עד סוף ימי חייו. אבל עד הזמן ההוא דבק בפרושים והיה משען חזק למסד הדת על מכונו הראשון לפי דעות הפרושים, ועל כן בכלל היו ימי ממלכתו טובים לישראל גם בבחינת החזרת הדת ליושנו, והיה הזמן כשר לררישת התורה והשתלשלותה. וגם אז חזרו האשכולות אשר בטלו במות יוסי בן יועזר.

האשכולות האלה היו יהושע בן פרחיה ונתאי הארבל. יהושע נשיא ונתאי אב בית דין (הגינה פ"ב מ"ב) הלכות לא נמצאו על שמם מלבד אחת על שם יהושע בן פרחיה: המים הבאים מאלכסנדריא טמאות מפני אנטליא שלהם (תוספתא מכשירין פ"ג ר"ש במשנה שם פ"ו מ"ב) כי על ידי האנטליא שהוא הדלי אשר השקו בו המצרים את השדות מטיי גילום ועל ידי שנשפכו

אמרו לא יצא לבד הלא ראוי שיאמרו ג"כ וענוש כרת? והברייתות בתוספתא פ"ב שנאמר שם בפירוש לא יצא וענוש כרת, יצא וענוש כרת, אין בהן תועלת לנו כי כל אשר לו עין רואה ימצא שאין אלה הברייתות קדומות רק נתיסדו על פי מסקנת הגמ' כאשר נמצא כן בהרבה ברייתות שבתוספתא. ויתברר זה עוד למטה בשנדבר מן התוספתא. ובגמ' פ"ו ר' יוחנן המשיגה לצד הזה ומשתדלים להביא ראיה לפירושו של ר' יוחנן ולא הביאו התוספתא ואף ונא השתדל לפשר הדבר ולא ידע מן התוספתא. ודב"כ אר"י האומר הרי עלי עולה שאקריבה בבית חניו והקריבה בארץ ישראל יצא וענוש כרת מזה מוכח שאם הקריבה בבית חניו שאינו ענוש כרת שאם לא כן למה לא השמיענו הרוש ויהי שאם בהקריבה בבית חניו ענוש כרת? וכן לא מוכח מדוי מן הברייתא שבגמ' הרי עלי עולה שאקריבה במדבר והקריבה בעבר הירדן יצא וענוש כרת שזה לא נאמר רק במקומות שלא הותר אבל בבית חניו הותר, לצורך השעה והרי אמרו (שם ע"ב) בפירוש שהעלו עליו עולות לשם שמים וזה מורה שנתנו התנצלות על הדבר ולא חשו לשחטתי הוין ומה שכתבו התוספות שלבני נח היה מעלה זה נגד המציאות, סוף דבר שיצא וענוש כרת אינו אלא לפלולא.



בכונת אדם נעשו החטים מוכשרות לקבל טומאה (ערך מלים צד 101) ועל כן חשש יהושע בן פרחיה על החטים הנאים משם אולי נתלחלו מן המים אחרי שהיו כבר תלושים ונכשרו לקבל טומאה. אבל לא הורו לו החכמים ולא חשו לזה, אך אמרו: אם כן היו טמאות ליהושע בן פרחיה (אחרי שהוא חושש על זה יכול להחמיר על עצמו) ומהורות לכל ישראל שאין אנו חוששים פן נתלחלו. (7). ואמנם אפשר מאד כי היה ליהושע בזה עוד כונה נסתרת. כי האמנם שרוב הרושמים אשר רומזים על בית חניו ועל דעת חכמי ארץ ישראל על אודותיו יגידו לנו כי לא ערערו עליו ערעור גדול והיו נוחים נגדו ברצון או שלא ברצון, בכל זאת מצאנו שהיו לבית הזה מתנגדים אחדים אשר הפריזו בתרעומתם נגדו כל כך עד כי לא נתנו לו קדושת בית אלהי ישראל (מנחות קט. ו) ועתה אולי יהושע גם הוא היה בלבו מתנגד לבית הזה והמציא בדעתו חשש רחוק למען הראות כי כל תכונות הארץ במצרים היא בספק טומאה ועל כן כל מנחותיהם אשר יקריבו כבית חניו טמאות. מלבד ההלכה הזאת לא נתקיים ממנו דבר בעניני הלכה, אבל נמצא ממנו מאמר מוסרי יקר מאד (אבות פ"א) עשה לך רב וקנה לך חבר. בדברים האלה נמצא אזהרה הנחוצה לזמן ההוא אשר בו היה פרוד הדעות בעניני הדת והתורה הולך וגדל, ובעת כזאת הלא נחזק מאד להעיר הלככות לדרוש התורה ולדבקה בה על פי דעות הפרושים. וזה יושב על ידי הלאור אצל רב הגון ועל ידי דבוק חברים. שני העיקרים האלה אשר העמיד יהושע נושאים על פניהם את מטעם אהבתו אל תורת הפרושים והשתדלותו להשרישה בקרב עמו וכן העמיד עוד עיקר שלישי אשר יסודתו ברגשי אהבה לבני אדם הוא היה אומר הוי דן את כל אדם לכף זכות. ואין לנו מדת חסד ואהבה נגד בני אדם גדולה מזאת. גם מנתאי הארכלי קבלנו מאמר יקר (ג' שם) אך זה החכם מדבר בנפש מרה עד מאד. הוא היה אומר: הרחק משכן רע, ואל תתחבר לרשע, ואל תתיאש גן הפורענות. ואין לנו זמן אשר בו נאותה האזהרה על ההתחברות לרשע יותר מזמנו של יוחנן. והלא יוחנן עצמו אף כי היתה ידו עם הפרושים בכל זאת לא התרחק מן השכנים הרעים שהם — לפי דעת הפרושים — היהודים הצדוקים והתחבר להם ונהג עמם באהבה, וקירב מאד כי אם נתאי מזוהר החריק מן השכן הרע ולבלתי התחבר לרשע היה מעשה יוחנן נגד עיניו. כי ממעשה נורא אשר קרה בסוף ימי יוחנן נראה כי היטב אשר דבר נתאי הארכלי וראה האותיות לאחור.

(1) הר"ר זכריה פראנקל ברה"מ צד 34 הק' מה השיבו לו החכמים וכי אין נאמנות ליהושע? ואיך החליטו שמהורות לכל ישראל ישאלו לבאים מאלכסנדריא אם דבריו יהושע כנים? ומפרש יען שהמים הנשאיכים ע"י אנטליא היה תחלתן לרצון לדבר מחובר ומהמים נשאר לרוב לחלוות ובאו על החמין הנקצרות ודמה יהושע שזה בכלל משקה שתחלתו לרצון אע"פ שאין סופו לרצון ה"ז בני יותן וחכמים חולקין מפני שתחלתן לצורך דבר מחובר ודומה לכדי שתורת הכותל (בכשרות פ"ד מ"ג) והנה אם דרך פדפול הוא זה נקבל ואם לדין יש תשובה. כי עוד צריך ראייה אם המים הנשאיכים לרכך הקרקע ולהשקותו ורוצה ג"כ לרכך גושי ארמה שעליה אם זה בכלל צורך דבר מחובר ואנו שנינו (שם פ"ג מ"ד) המריבין את ביתו ונתן בו חטים ומננו אם מחמת חמים כבי יותן? ועוד אלו נחלקו בדיון הרי יש כאן מחלקת ולמה אמרו לא היתה מחלקת בישראל? וע"כ ודאי שיהושע לא אמר טמאות ודאי אלא שיש חשש לטומאה אולי נתלחלו וכמ"ש בפנים. והשיבו חכמים אם רוצה להחמיר על עצמו מחמת חשש יחמיר אבל לא לאחרים. וראיה מתוספתא שבצדה: הליפתא בן קוינא אומר שום של בעל בבי טמא מפני שמרביצין עליו במים ואח"כ קולעין אותו, אמרו חכמים איך יהיה טמא להליפתא ומהור לכל ישראל. ובה מעם החכמים בלי ספק מפני שאין חוששין לשום זה שמה באו עליו מים שאלו הודו שוראי באו עליו מים הלא אין ספק שטמא לכ"ע, וע"כ גם התוספתא המדברת מיהושע אשר דבוריה וצורתה דומין במשם לראשונה איך בלי ספק גם פ' הדבורים שזה. ושם פ"ג מ"ה תנן: המריבין את גרנו אינו חושש שמה נתן בה המים ומננו. והמעין במשינה הזאת ימצא שהיא היא הדין שבתוספתא לפי פירושו, ואין להאריך בזה יותר.

ינאי המלך — הוא יוחנן כהן גדול לא אלכסנדר ינאי — הלך לפוחלית  
שנמדבר וכבש שם ששים כרכים ובחזרתו שמח שמחה גדולה וקרא לכל חכמי  
ישראל. אמר להם אבותינו היו אוכלים מלוחים בזמן שהיו עסוקים בכל בנין בית  
המקדש אף אנו נאכל מלוחים זכר לאבותינו, והעלו מלוחים על שלחנות של  
זהב. היה שם איש אחד לץ לב רע ובליעל ואלעזר בן פועירא שמו (לדעת  
יוסיפון יונתן הצדוקי), ואמר אלעזר לינאי ינאי המלך לכם של פרושים עליך.  
ומה אעשה? הקם להם בציץ שבין עיניו. היה שם זקן אחד ויהודה בן גדידים  
שמו (יוסיפון קראו אלעזר) ויאמר יהודה בן גדידים לינאי ינאי המלך רב לך  
כתר מלכות הנח כתר כהנה לזרעו של אהרן, שהיו אומרים אמו נשבת  
במודעים. ויבקש הדבר ולא נמצא ויבדלו חכמי ישראל בזעם (שחרה אפם על  
דברי הזקן אשר היה חושד את ינאי בכך שכניה שלא כהונן ולסבה הזאת  
גמרו דינו של יהודה למלקות). ויאמר אלעזר בן פועירא לינאי המלך ינאי  
הדיוט שבישראל כך כל הוא דינו (שאם הוציא שם רע על חברו דינו למלקות)  
ואתה מלך וכהן גדול כך הוא דינך (וכי אין שורות הדין נותנת שלעורך גדול  
המעלה של אדם יגדל עונש המבזהו?) ומה אעשה? אם אתה שומע לעצתי  
רמסם. ותורה מה תהא עליה? הרי כרוכה ומונחת בקרן זוית כל הרוצה ללמוד  
יבוא וילמוד. ויהרגו כל חכמי ישראל והיה העולם משתומם עד שבא שמעון  
בן שמח והחזיר התורה לישנה (קידושין סו. 8). אכן מה שמסופר פה שנהרגו  
כל חכמי ישראל לפי ספורו של יוסיפון לא היה כן; רק יספר כי נספר מן  
הפרושים ועזב תורתם והתחבר אל הצדוקים. ההתחברות הזאת היתה סבה כי  
נתבטלו כל הדינים והחקים היוצאים מן התורה שבעל פה. ולא לבד כי בטלם,  
אמנם נתן עונש על כל מי שימשוך אחרי הפרושים, ועל כן מסופר ימי יוחנן עד  
זמנו של שמעון בן שמח היתה יד הפרושים על התחזקתה ודרכי תורתם היו  
אבלות. בלי ספק גם כעת היא העביר את יהושע בן פרחיה מגדולתו. ואולי  
על הזמן ההוא מכונים דברי יהושע (מנחות קטז:) בתחלה כל האומר עלה לה  
(לשררה) אני כופתו ונותנו לפני הארי עתה כל מי שאומר לי לירד ממנה אני  
מטיל עליו קומקום של חמין. ונראה שבעת ההיא ברח לו יהושע מפני זעם  
הממשלה וילך לו לאלכסנדריא אשר ישב שם עד כלות ימי הזעם שאז החזירו  
שמעון בן שמח כאשר יסופר בפרק הבא. ועל כן זה הפירוד שנפירד יוחנן  
בסוף ימיו מן הפרושים הביא נזק גדול לררישת התורה. הוא הרחיק את  
הפרושים גם מתוך הסנהדרין וקרא צדוקים על מקומם וכל הדברים הדתיים  
יצאו על פיהם וזה התמיד זמן ארוך כי גם אחרי מות יוחנן לא נשתנה הדבר.

(1) מנוסח זה הספור נראה שהוא ישן אבל קטוע. א) קשה המאמר: ויבדלו חכמי ישראל  
בזעם. שאם כפרשיי שהמלך כעס עליהם אין כאן מקומו רק אחיכ כשהסיתו אלעזר על הפרושים.  
ב) יהודה המא והקצף יצא על כל הפרושים. הלא גם לפרושים היה קצף על יהודה כמסופר  
ביוסיפון. ג) גם דברי אלעזר אינם מובנים שאמר הדיוט שבישראל כך הוא דינו ואתה מלך וכהן כך  
הוא דינך. ופרשיי לסבול הרפתו ואין זה במובן מלת דין. וערכ נראה לי שחסר מאמר שלם. ופרוש  
הדברים כך הוא, אחרי שנחקר הדבר ונמצא שקר, נבדלו חכמי ישראל בזעם, על יהודה כמסופר  
ביוסיפון, ואחר המאמר, ויבדלו חכמי ישראל בזעם חסר מאמר שענינו שדנו דין על יהודה למלקות,  
כמסופר ג' ביוסיפון ועל זה אמר אלעזר: ינאי המלך הדיוט שבישראל כך הוא דינו למלקות  
במוציא ש"ר על חברו ואתה מלך וכהן גדול וכי אין ראויה שיהיה לו עונש אחר גדול מזה. וזה  
מסכים עם דברי יוסיפון שכתב שאחר גמרם הדין למלקות הסית הצדוקי את יוחנן נגד הפרושים.  
וכן המעשה הזה יוצא לנו כי המלקות למוציא ש"ר על מלקות ולא שנלמד כך בגזרה שוה (כתובות מו.)  
שהובן הרבוב ויסרו אותו במוציא ש"ר על מלקות ולא שנלמד כך בגזרה שוה (כתובות מו.)  
ובספרי כי תצא פי ר"ח לא זכר ג"ש. ועוד למדנו שלדעת הצדוקים העונש במוציא ש"ר לפי  
מעלת המתבייש, ולדעת הפרושים דין אחד לכל אדם. ועי' במ"ע השחר חיוצא לאור ע"י  
הר"ד פריק ממאלענסקי, שנה ב' מחברת ג' מה שכתבתי שם.

אריסמוכול בנו אשר מלך תחתיו לא סר מדרכי אביו האחרונים לשנוא את הפרושים ולהיות עם הצדוקים. אריסמוכול זה לא האריך ימים על מטלתו יותר משנה אחת. אחיו אלכסנדר ינאי בא אחריו למלוכה. ונשא את אלמנת אריסמוכול אשר היתה יבמתו לו לאשה ואף כי היה כהן גדול אשר אינו רשאי לישא אלמנה אף כהיוּתה יבמתו (יבמות כ.), אמנם הוא נשא אותה מרס שנתמנה להיות כהן גדול. כי במית אריסמוכול עוד היה ינאי בבית האסורים אשר אחיו כלאו שם עם שאר אחיו. אך כמותו באה המלוכה ליד אשזו שלמינון, והיא הוציאה ממסגר את כל אחי בעלה, ועם ינאי התקשרה בקשר האישיות (יוסיפן קדמוניות ס"ג, י"א), ועתה בלי ספק קשרה זה הקשר מיד עד שלא נתמנה להיות כהן גדול ובאפן זה מותר לכ"ז לישא אלמנה (יבמות שם). ואולי היה זה המאורע סבה לחכמים שיסדו זאת ההלכה והתירו על סיה לינאי לישא את אלמנת אחיו. ולא נמצא שינאי בתחלת מלכותו הרע להם לפרושים. אבל גם לא נסתלק בסנהדרין של צדוקים בתחלת מלכותו ועוד על פיהם יבא כל ריב וכל נגע כאשר היה מסופק ימי יוחנן עד עתה.

## פרק ארבעה עשר

שמעון בן שטח, יהודה בן טבאי, ניצוח הפרושים.

תחת ממשלת ינאי עוד יד הצדוקים על העליונה וישבו ראשונה בסנהדרין. כי גזרת יוחנן לא כלתה ולא נתבטלה. הפרושים נמנעו לשבת עם הצדוקים בסנהדרין. מלבד חכם אחד מן הפרושים, התאמץ בכל זאת לשבת בסנהדרין אף כי הוכרה לבטל תמיד את דעתו מפני דעתם כי הם היו הרוב. אבל לא מאהבת הכבוד והשררה עשה זאת. כי לאיש הושב במושב מתנגדים אשר כל דבריו אינם נשמעים איה הכבוד ואיה השררה? אבל הכרתו הפנימית צודקת הרעות ואמיתותן אשר נשא בלבו ועל שפתיו היא עשתה זאת. הוא לא ייעף ולא ינע מהתנגד להם אף אם כלה כחו להכל. ראה גם ידע כי לא לעולם חסנם ואין מעמד לדעותיהם. כי יסודי דעות הצדוקים לא יתכנו עמוד נגד העת ושינוייה אשר לא כן דעות הפרושים אשר לעומתן ולעמדת דרכ המדרש לפרושים כל הזמנים עם שנוייהם ומשאליהם יתכנו; על כן היה לבו בטוח כי יבואו הימים ושררת הצדוקים תכנע ועם הכמחון הזה איך יטמון ידו בצלחת? החכם הזה היה, שמעון בן שטח. הוא מאס להתרחק מהם ולהניח להם יד לעשות כחפץ לבם. רק עמד נגדם בהתנגדות גלויה מונהגת במועצות ודעת ועל יד מופתים וראיות מכריחים. מהם היה מקיה להתגבר עליהם מעט מעט ולרחש ממעבם ססע אחר ססע. וגם לא היתה תוחלתו נכונה. ענינים שונים התחברו בקרבו למיב ולתיעלת, והם עמדו לו להצליח חסצו בידו. חכמתו ואמונתו ושרו וצדקו נגד אלהים ואדם ושאננות רוח בריבו הם קנו לו כל הלכות אחר, לשונו כסף נבחר לדעת לכלכל דבריו במשפט, זה הפיק לו את רצון כל איש, וימציאנו חן בהתיצבו לפני מלך ושרים. אף בגלל המדות האלה היה קרוב למלכות ואהוב ונרצה למלכה שלמינון. (לדעת קצת היה אחיה (ברכות מח.)) לא ארכו הימים עד כי נצח את הצדוקים בראיותיו. רבים מהם אשר לא רצו לכון תחת כח מוסתיו ומאין לאל ידם להשיב עליהם כהרו לעזוב מושבם בסנהדרין, עד כי נכדלו כלם מתוך הסנהדרין ויבואו פרושים תחתם, כאשר קוה שמעון מאז. כן היה וכן נעשה לנגד עיני ינאי המלך ושלמינון המלכה. כי אז בהיות הצדוקים יושבים בסנהדרין שלהם, היה ינאי המלך ושלמינון המלכה היושבת אצלו יושבים במסיכתם ולא אחד מישראל (כלומר מן הפרושים) יושב עמהם חוץ משמעון בן שטח. והיו שואלים תשובות והלכות ולא היו יודעים להביא ראיה מן התורה



אמר להם שמעון בן שטח כל מי שיודע להביא ראיה מן התורה, יהיה ראוי לישב בסנהדרין—פעם אחת נפל דבר של מעשה ביניהם ולא היו יודעים להביא ראיה מן התורה. חוץ מוקן אחד ששפטם נגדו ואמר לו תן לי זמן—הלך וישב בינו לבין עצמו וכיון שראה שלא היה יודע להביא ראיה מן התורה למחר תכניש מלבא בסנהדרין והעמיד שמעון בן שטח אחד מן התלמידים במקומו—וכן עשה בכל יום ויום עד שנסתלקו כלם וישבה סנהדרין של ישראל על דעתם ואותו היום עשאוהו יום טוב. וזה היום היה בעשרים ושמונה לחדש סנת (מ"ט פ'). ויהי כאשר נצח שמעון בן שטח בחכמתו את הצדוקים, אז זכר את יהושע בן פרחיה אשר ירד מנשיאותו ויכרח לו מצרימה, ויתאמץ מהר לקרוא לו ירושלימה, ויכתוב שמעון אל ראשי העם אשר באלכסנדריא בדברים האלה: מני ירושלים עיר הקדש לך אלכסנדריא אחותי, בעלי שריו בחוכך ואני יושבת שוממה (בבלי סוטה דפוס אמ"ר). ואף לסבת הקריאה הזאת שב יהושע ובלי ספק נעשה נשיא כאשר היה מקדם ושמעון בן שטח היה אב בית דין שמעלין בקדש ואין מורדין<sup>1</sup>). גם כעת ההיא בטלו את ספר חקת הדעים הנקרא ספר גזרתא אשר היה לצדוקים בדיני נפשות וקנסות ובדיני ממון כי כאשר עמדו הצדוקים בסנהדרין, היה כתוב: ומונה לצדוקים ספר גזרתא, אלו שנשפלים ואלו שנשרפים ואלו שנהרגים ואלו שנחנקים וכשהיו דנים אדם שואל והולך ורואה בספר, וזה הספר בטלו ואותו היום עשאוהו יום טוב, וזה היום היה בארבעה עשר לחדש תמוז (מ"ט פ'). הנה לא ידענו כמה שנים התמידה ממשלת הצדוקים, כי לא הוגר לנו רק שנסוף חיי יוחנן התחזקו אבל לא נודע כמה שנים לפני מותו אשר היה הסאורע הזה, ומלכות אריסטובול לא נמשך רק מעט יותר משנה אחת, וכאשר בא ינאי למלוכה נשאר הדבר על איתנו כאשר היה באחרית ממלכת יוחנן, ומלחמותיו אשר נלחם והתלאות אשר עברו עליו לא נתנוהו לשים עינו על העניינים הדתיים, ועל כן הצליח שמעון בן שטח, אשר המלכה היתה בעוזריו, להרחיק מעט מעט את הצדוקים מתוך הסנהדרין, עד כי לבסוף נרחקו כלם והיו כל בעלי הסנהדרין מן הפרושים, ואמנם על כל פנים נראה מכל זה שעברו ימים ושנים מה שהיה העולם משתומם עד אשר בא שמעון בן שטח והרחיק את הצדוקים עד בלתי השאיר להם שריד אחד בסנהדרין.

1) לפי ג' הבבלי היה יהושע בן פרחיה באלכסנדריא, וחזר לקריאת שמעון ב"ש. ולג' ירושלמי תגינה פ"ב ה"ב, וסנהדרין פ"ו היו היה זה יהודה בן טבאי, וכן יש שתי גוססאות בענין נשיאותו של שמעון. שלג' האחת היה שמעון נשיא ויהודה בן טבאי אב בית דין ויש אומרים להפך (בבלי תגינה מז. וירושלמי שם) ואמנם לג' הבבלי בסנהדרין אפשר למצוא פשר דבר. אמת הוא שיהושע בן פרחיה ברת מורושלים כאשר רדף יוחנן את הפרושים ויהושע הועבר מנשיאותו, ואז הלך לאלכסנדריא וישב שם עד אשר הצליח שמעון להתגבר על הצדוקים, ובעת ההיא כתב שמעון לאלכסנדריא ותחזיר את יהושע ב"ס להיות נשיא כלפני בריהו ושמעון אב בית דין. ובהכרח שהיה בן אם נביח שבחיי ינאי היה ניצוחו של שמעון על הצדוקים ושגם בעת ההיא כתב שמעון לאלכסנדריא ולא יתכן שהאגרת הזאת מכוונת על אחר בלתי אם על יהושע ב"ס. כי עד הזמן ההוא שבא שמעון ותחזיר את הפרושם הלא היה העולם משתומם (קדושין סו.) וע"כ ודאי שמימי יוחנן אחר שנעשה צדוק עד עת הניצוח לא היה נשיא אב"ד מן הפרושים וע"כ הנשיא האחרון היה יהושע ב"ס וא"כ על מי יאות לאמר: בעלי שריו אצלך שזה בלי ספק מכוון על הנשיא שיש באלכסנדריא וזו היה זה הנשיא בלתי אם יהושע ב"ס? ועתה מוכח שיהושע הוא שחזר לסבת קריאתו של שמעון, ונודאי שחזר להיות נשיא כאשר היה לפניו ואז היה שמעון אב"ד, ואח"כ כאשר רדף ינאי את הפרושים ברתו ג"כ הרבה חכמים לאלכסנדריא והיתה עת צרה לפרושים עד שמת ינאי, ואולי במשך ימי הצרה האלה מת יהושע כי כבר היה זקן בא בימים, ואחרי מות ינאי היה שמעון נשיא ויהודה ב"ס אב"ד כן היו הדברים לפי השערתו, ומה יצא חלוק הדעות אצל האחרונים, כי היה מקובל אצלם שהיה שמעון אב"ד אך מעט וחשבו שזה היה בחיות יהודה ב"ס בן זוגו, ונולדה מזה הגי' המוטעת שיהודה ב"ס נשיא, וכמו כן מרעתם שכימי

אך לא ארכו ימי השלוח. ינאי שב ממלחמותיו, ומסכה לא נודעת היה לבו נגד הפרושים. אז אירע פעם אחת בחג הסוכות, והנה עומד על גבי המזבח לנסך מים בחג כמנהג הפרושים. אבל בכונה מיוחדת לא עשה כמצוה. אך נסך את המים על רגליו למען הראות לפרושים כי איננו מודה בניסוך המים (סוכה מח:), וזה היה להם לאות ברור כי אין לבו נאמן עם הפרושים, ומתוך מעשיו הכביר כונתו כי תואנה הוא מבקש לבוא בעליה על הפרושים, ובגלל הדבר הזה יצא קצף מצד העם ורגמו אותו באתרונותיהם וקראוהו בן ישבויה (יוסיפון בקדמוניות סי' ג'). אז הוא עמד עליהם בחרי אף וינקים את נקמתו ועשה בהם מטבח גדול. ותהי אז מריבה חזקה בינו ובין העם, ושנאתו נגד הפרושים גדלה יום יום. שמונה מאות מן המתקוממים הוקיע על העץ, והנמשכים אחרי הפרושים מקצתם ברחו (מ"ט פ"ב) ומקצתם נחבאו. ולא הוחזר הדבר עד אחרי מותו. גם שמעון היה במחבא מפני קצף המלך, אך לא נודע על נכון אם היה מהמתקוממים ומלט על נפשו ככל חבריו או היתה סבת בריחתו מריבה אחרת אשר נפלה בינו לבין ינאי. כי כן יסופר: פעם אחת באו שלש מאות נזירים עניים והשתדל שמעון כעבורם לפני ינאי שיתן מכספו די מחצית הקרבנות אשר חיבים להביא על נזירותם והוא (שמעון) עצמו יואיל לתת להם המחצית הנשארה. ינאי מלא בקשתו ויתן מחצית הקרבנות ושמעון עשה תחבולה והתיר הנדר למחציתם עד כי לא היו צריכים עוד לקרבן. ויודע הדבר לינאי ויהי הקצף גדול על שמעון על כי מלאו לבו להתל בו, ובעבור זה התחבא שמעון מפניו. כן יסופר סבת בריחתו. ומסכת חזרתו יסופר. שבעת ההיא באו שרים נכבדים מפרס לבקר את ינאי בהיכלו. ויהי כשבתם כמשתה, ויאמרו אל ינאי: זכרנו כי זה ימים ושנים בהיותנו פה לבקרך בהיכלך כהיום הזה, היה זקן אחד יושב לפניך אשר כל דבריו היו בחכמה ותתענגנו עליהם. ומדוע לא בא היום אל המשתה. בפעם בפעם? אז לבקשת אורחיו שלח ינאי מלאכים לבקש את שמעון ולקרא לו ולהבטיחו כי שכח את אשר המרה עיני כבודו וחפץ להשלים עמו. ויבוקש וימצא ויעש שמעון כדבר המלך ויבוא לפניו. ויצוהו ינאי לשבת, ויכין לו שמעון מושבו בן המלך והמלכה. אך ינאי אף כי הכניח את שמעון להשלים אתו בכל זאת לא יכול להתאפק מלבקש דין וחשבון מאת שמעון על המעשה עם הנזירים, וישאלהו: עתה אמר נא לי מה זה הסב לך כי התלת בי? ויען שמעון ויאמר: לא התלתי בך, אך דברתי נכונה ואמת. כי כאשר אתה נתת מחצית הקרבנות ממנו כן אני פטרת אתם מהמחצית השנית בתורתי והלא ידעת כי כצל הכסף כצל החכמה. ומדוע נחבית לברוח? ויענהו: מפני כעסך כי אמרתי לנפשי. חבי כמעט רגע עד יעבור זעם! ויוסף ינאי וישאלהו: למה היננות מושבך בין המלך והמלכה? חשיבו שמעון: כן יאות לבעלי החכמה כדברי בן סירה: סלסלה ותרוממך ובין נגידים תושיבך. אז צוה ינאי כי יתנו לשמעון כוס יין לברך ברכת המזון. ויתנו לו את הכוס ושמעון פתח: נברך על המזון שאכל ינאי וחבריו. ויאמר ינאי אליו: אמנם עוד אתה בקשיותך. אבל אמר שמעון. הכי אומר נברך על המזון שלא אכלתי? ואז צוה ינאי כי יתנו לו לאכול, ויאכל ויברך כמשפט (ירושלמי ברכות פ"ו ה"ב ונזיר פ"ה ה"ב ב"ר פצ"א וקהלת רבה) כן מסופרת סבת בריחתו וחזרתו. אך יהי כן או כן, על כל פנים אנו רואים כי היה פירוד גדול בינו ובין החכמים, עד שגם שמעון אשר היה (לדעת קצת) אחי המלכה ירא שמסכה קטנה כזאת יהרגהו. אמנם אין ספק

ינאי ברחו חכמים לאלכסנדריא כאשר יסופר יוסיפון וחשבו שיהודה בן טבאי היה מן הבורחים וברעתם שיהודה היה בן זוגו של שמעון חשבו שהאגרת שכתב שמעון מכון נגד יהודה ומזה יצא המעוט בירושלמי.

כי חזרת שמעון היתה לשוב ולתועלת לכל הפרושים שאם גם לא הוחזר הדבר לאיתנו הראשון ככל זאת לא רדף ינאי אותם מהשתדלות שמעון. אעפ"כ אחרי מות ינאי חזרו הפרושים למקומם בסנהדרין, וינאי עצמו הכיר בסוף ימיו כי אם המושל היהודי נסמך מן הפרושים אז ממלכתו נכונה בידו יען כי מרבית העם היו אחריהם ומונהגים בעצתם. ואף כן יעץ לאישתו שלמניון לפני מותו שתחזיק ידי הפרושים (קדמוניות שם) ואלה היו דבריו האחרונים אשר דבר אל אשתו: אל תתיראי מן הפ' שים ולא ממי שאינם פרושים תתיראי מן הצבועים שדומים לפרושים העושים מעשה זמרי ומבקשים שכר כפנחס (סופה כב:).

דבריו ינאי האחרונים שמרה שלמניון מהיותם מתאימים עם חפץ לבכה; כי מאז חפצה בדרכי הפרושים. ומיד אחרי מות בעלה החזיקה בריתה את הפרושים וגם הצליח חפצה בידה; כי הפרושים החזיקו את ממשלתה. אז עמד שמעון בכל תקף נגד הצדוקים, ותהי ראשית השתדלותו לעשות פרסום נגדם וכל למדיו אשר למד ותיקוניו אשר תקן היו מכוונים נגד דעות הצדוקים לעקור אותם מדרשן חיווק כללי לדבריהם עשו החכמים בעת ההיא בדרשם מעל ספר תורת משה כי כל איש הממרה נגד חק שבתורה ומורה בחק ההוא באופן אחד מאשר הובן החק על פי דעות רוב סנהדרין של פרושים והיתה הוראתו לפעולת אדם, מורה כזה נקרא זקן ממרה ודינו במיתה כי הוא האיש אשר – לפי מדרשם של הפרושים – נאמר עליו ומת האיש ההוא ובערת הרע מישראל (דברים י"ז י"ב). אם הוחק זה החק על כל מיני הוראות הנוגעות באחת מכל מצות ה' או לא נאמר כי אם על דברים שידונם כרת כדעת אחר מחכמי המשנה, זה לא נוכל להכריע. אבל מהלכה ישנה המובאת לדוגמא להראות באיזה אופן מתחייב הזקן הממרה היא העד והיא הראיה כי אין הקפידה על חומר העונש כי אם שהכל תלוי אם הוראת הזקן מתנגדת לדבר מדברי סופרים בפירוש התורה. כי ההלכה ההיא מוכירה לדוגמא: האומר חמש מוטפות (בתפלין) להוסיף על דברי סופרים חייב. (1) ואעפ"כ כימי החכמים המאוחרים כבר אבדה חסכה הראשונה של החק וגם לא היה לו עוד תכלית מעשית כי אם למודית ועל כן שב וכא לגדר כמה חקים אחרים אשר לא נהגו עוד בפועל רק עסקו בהם להגדיל תורה ולהאדיר והוציאו לפעמים תולדות על פי דרכי מדרשם אשר לפנים בעוד חי החק בפועל לא היה כן. ואולי כבר בעת ההיא עשו חזק גם לתקנות וגזרות של הסופרים וסמכו אותן על מאמר התורה לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך. לאמור: שהתורה מחייבת לעשות כתורת הסופרים אף במקום שאינם באים בכח מדרשם. (2) והנה זה הוא החזק הכללי, אבל גם בדברים פרטים נמצא התנגדות בכונה מיוחדת. הן רוב ההלכות הנזכרים על שם שמעון בן שטח הן דינים כענייני חקי משפט בדיני נפשות וממונות. וההתנגדות בפנה הזאת היתה נחוצה להם ביותר,

(1) עיי' גרעין ח"ג 516. סנהדרין (פו: והלאה) ובירושלמי פ"א הל"ו והרמב"ם פ"ד מהל' ממרים נמשך אחרי התלמוד ותחליט כר"מ ובירושלמי לא הובאה ברייתא זו שנחלקו ר"מ ור"י ור"ש. אבל מובא בשם ר' הושעיה ור' יורא שלא כר"מ והרמב"ם לא השגיח על זה, ולדעתנו העיקר כמ"ש בפנים.

(2) האזהרה לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך אמורה בפרשת זקן ממרה. אבל מוכח שזאת הפרשה היתה נדרשת כבר בזמן קדום לפני צדדים. כי אף שנדרשה על זקן ממרה מי"מ פשומו של מקרא מורה שמדבר מכל אדם ואחד מיישראל שממרה נגד תורת החכמים ואינו עושה כדבריהם ומצוה לכל אחד ואחד שיעשה ע"פ הדבר אשר יגידו וע"פ התורה אשר יורו ולא יסור מן הדבר אשר יגידו. וזה הוא היסוד למה שאמרו האחרונים שעל כל דברי סופרים נצטוונו מלא תסור. והראיה שהובן הדבר כן בזמן קדום הוא כמה שדרשו לרבות כל האמור בפרשה גם בכ"ד של יבנה (ספרי שופטים פ"י ק"ג) ובירושלמי שם) וזה לא נדרש לענין זקן ממרה כי על הוראת ב"ד שביבנה אי מיתה (ספרי שם ק"ד) וזה המדרש בלי ספק נדרש מיד אחרי החיובן כשקבעו ישיבתם ביבנה.



יע' כי בכל משך הזמן אשר היתה יד הצדוקים על העליזונה חקקו חקים שלא כחורה לפי דעות הפרושים ומלאו לבם לעשות ספר חקים בדיני נפשות ודיני ממנות. מקצת החקים ההם נתקיימו לנו הצדוקים היו אומרים: אין עד זומם נהרג עד שיהרג הנדון (מכות ה:); יהודה בן מבאי עצמו יספר כי הרג עד זומם על מחשבתו להוציא מלכם של צדוקים שהיו אומרים אין עדים זוממים נהרגים עד שיהרג, בקנאתו עבר הנבול ומעה בדין להרוג את המום האחד כשהעד השני לא הוזה והוכיחו שמעון בן שמח לאמר: דם נקי שפכת שהרי אמרו חכמים אין עדים זוממין נהרגים עד שיוזמו שניהם (שם וחגיגה מז: תוספתא סנהדרין פ"ו ומכילתא משפטים פ"ב). אבל זה היה מוסכם אצלם שעדים זוממין נהרגים על המחשבה אם נגמר דינו של הנדון וזה ענין ההלכה אין עד זומם נהרג עד שיגמר הדין. והחק הזה שאין העדים זוממין נהרגים רק אם נהרג הנדון על פי עדות חקקו הצדוקים מחדש אבל הבנת הפרושים בחקת ההומה היתה מקובלת. שמא היה לחק שאף על המחשבה נדונו עדים זוממין בעונש הראוי. האמנם שאין ספק כי אם אמרו: אין עד זומם נהרג עד שיגמר הדין לא רצו למעט שאם הרגו שאין נהרגים, כי אם כה נאמר תהיה מרת הדין לוקה. ואף שהחכמים המאחרים חשבו כן. ואמר אחד אשר לא נודע בשמו הפרטי לא הרגו נהרגים הרגו אין נהרגים (מכות ה:); אבל לא אמר כן מפי הקבלה אלא הוא דעת עצמו. שאלו היתה זאת קבלה מקובלת לכל חכמים לא היה אכזי של החכם ההוא מכחיש את בנו מן הסברה ומהכרעת השכל (ג'ז שם) אבל זה היה קיים ועומד כי עדים זוממין נדונים על המחשבה. וכבר בימי כחבר הספור האפוקריפי. שו שנה' הובן חק ההומה באופן הזה. כי הוא יספר כי שני הזקנים אשר העירו עדות בשושנה שזנתה הוזמו אחרי שנגמר דינה למות ועשו להם כמשפט תורת משה: ועשייתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו (שושנה ע"א. ע"ב). וזמן חבורו של הספור הזה קדום מאד. כי בו הובן עוד חק ההומה באופן נומה מאד ממוכנו בימי שמעון בן שמח. כי לפי הספור ההוא הכחישו העדים זה את זה בבדיקות שהאחד אמר ששושנה עשתה את מעשה הזמה תחת אלוץ והשני אמר תחת אלה ועקב ההכחשה הזאת שפסו כי שקר ענו בה ודנום למות כמשפט עדים זוממין. ואמת הוא כי נמצא למוכן הזה כמה רושמים בספרי התורה שבעל פה שקיימו לנו הלכות ישנות בפנה הזאת אשר משמעות פשוטן מקיימת את המוכן הזה. ואם אמרו אינו חייב עד שיכחיש את עצמו, עד שיוזמו את עצמם, שהער עושה עצמו שקר, עושה חבירו שקר (ספרי שוטים פ"קפ"ט, ק"ע) הלא אלה הדבורים מראים כי מהות ההומה היא הכחשת העדים עד שעל ידי ההכחשה שמכחישים זה את זה בחקירות או שמכחישים את עצמם מבורר שענו שקר וזה המוכן מתאים עם מובן החק בימי כותב הספור שושנה. אמנם בזמן מאוחר נתנו לכל הדבורים האלה כונה אחרת ופירשו כלם על הזמה הבאה מחוץ על פי עדים אחרים המעידים בנופם של העדים הראשונים (רא"ג א. ש. 196). אבל זה נראה ברור כי ההלכה אשר העמיד שמעון בשם קדמוניו: אין עדים זוממין נהרגים עד שיוזמו שניהם; שהיא אינה מתפרשת רק אם נחליש שההומה באה מצד חוץ כי על הכחשת העדים זה את זה לא יתכן לאמר שנוזמו שניהם. וודאי שהלכה זו מרבית מהזמן, הבאה מעדים אחרים, וכבר בימי שמעון שנו מעם ההלכה הישנה.

אמנם ההלכה הקדומה הזאת שעדים זוממין נדונים על המחשבה, אשר הצדוקים העבירוה בחקת משפטים והחזירוה שמעון ב"מ ויהודה ב"מ היו לה תולדות גדולות. האחת שעדים שהעירו ונגמר הדין על פיהם שאינם יכולים לחזור ולהגיד. כי אלו יכולים עדים לחזור ולהגיד איד נמצא שיהרגו עדים

זוממים משנמנר הדין הלא יכולים לחזור מדבריהם הראשונים? ויש לנו רמז ברור בספור אחד ממעשה שאירע בימים ההם, שזאת ההלכה בבחינת חזרת העדים מדבריהם יש לה יחוס גדול לההלכה הקדומה הנזכרת ואם נסתכל בדבר נראה שהאחת תולדה מהאחרת. כי יוספר ששמעון ב"ש דן שמונים נשים מכשפות ותלה אותן על העץ ביום אחד (סנהדרין טה:); ויהי הדבר הזה רע בעיני קרוביהן, ורצו להנקם ממנו. ועמדו שני אנשים בני בליעל והעידו על בנו של שמעון שעבר על חמא משפט מות. ויהי הוא מוצא ליהרג התנחמו העדים והורו כי שקר ענו. ויאמר הנדון לאביו: אבי אם בקשת להכיא תשועה על ירך עשה אותי כאסקיפה (ירוש' סנהדרין פ"ו). מזה יש לשפוט כי רצה שמעון להאמין להעדים שחזרו מהגדרתם. אבל הכן יזכיר את אחיו, כי תורת הפרושים בדיני עדות אינה סיבלת בעדים חזרה מהגדרתם הראשונה אחר שנמנר הדין. כי אילו יכולים העדים לחזור ולהגיד אי אפשר לענוש עדים זוממים על מחשבתם ולהרגם אף אם לא הרגו. הלא כל עד אם יוזם יחזור מהגדרתו ויפסור. וזאת ההלכה לא הרגו נהרגים הלא היתה מן ההתנודות היותר גדולות בין הצדוקים והפרושים. אם התנודו הצדוקים גם להלכה: שאין עדים נהרגין עד שיוזמו שניהם, לא הורע לנו. אבל נראה כי אף ששמעון הכיאה מקדמוניו לא היתה מפורסמת כי ראינו שיהודה ב"ט מעה בה וחשב שאף אם לא הוזם רק עד אחד שיהרג (מכות ח: ובבב"א), ובלי ספק מעותי של יהודה יצא לו ממשמעות הכתוב שאומר: והנה עד שקר חעד. שלפי הדברים נכתבם מכון גם על עד אחד, אבל שמעון ב"ש סמך על בנין אב. שבמקום אחר דקדקה התורה וכתבה עד אחד ללמד שכל מקום שנאמר עד סתם יוכן כהוראה כללית ומכון על עדות שלמה שהוא שני עדים (סוטה כ:), ועתה אין ספק שגם הצדוקים דרשו דברים נכתבם כדרכם והרגו עד זומם אף אם אין שניהם זוממין (1). כמה הלכות נלמד ממעשה שאירע לו עם ינאי המלך. עבדו של ינאי הרג את הנפש שלחו לו לינאי: עבדך הרג את הנפש וישלח ינאי את עבדו לבית דין. אך הם השיביו, כי הוא עצמו חייב לכא, יען כי לפי דת התורה יעמוד האדון בדין על נזקי עבדו כמו שבעל השור חייב לעמוד על שורו. וינא ינאי וישב לפניהם. ויאמר לו שמעון ב"ש ינאי המלך עמוד על רגליך ותן כבוד לחק התורה שנאמר ועמדו שני האנשים אשר להם הריב. אמר לו ינאי: לא כשתאמר אתה אלא כשאמר חכריך. אבל חכריו מיראתם את המלך החרישו. ויאמר אליהם שמעון: בעלי מחשבות אתם יבא בעל מחשבות ויפדע מכם (סנהדרין יט). והנה אם מצד האחר אנו רואים כי לא נשא שמעון סנים בדין. הנה מצד השני נראה כי שמעון עצמו הכיר מתוך המעשה כי אין כל זמן כשר להחזיק את הכלל. יקוב הדין את ההר" כי לסבת המעשה הזה היה לחק: המלך לא דן ולא דנין אותו (סנהדרין יט:); גם מפרשי הדברים

(1) ואעיר פה על הגדה אחת המסופרת על שמעון: שפעם אחת ראה אחד רץ אחד חבירו לחיובה ורץ שמעון אחריו וראה סיף בידו ודמו מטפף והרגו מפרפר אל רשע מי הרגו אני או אתה אבל מה אעשה שאין דמך מסור בידי שתתורה אמרה ע"פ שנים ערים יומת המב. כן הגי' בסנהדרין (לו:); אבל בירוש' הגי' מה אעשה שאין דמך מסור בידי אלא היודע מחשבות יפרע וכו'. והנה במעשה הזה יש שתי סבות לפסור. האחת ששמעון רק עד אחד, והשנית שהוא עדות מאומד. אבל מדברי שמעון אין להוכיח בשום ענין מפני איזה סבה שאמר אין דמך מסור בידי אם מפני שאינו אלא ע"א או מפני שעדותו מאומד. ועי' הבריתא שם שאמרה כיצד מאומד כגון מעשה דשמעון ב"ש בהכרח שאין כונתה להוכיח שמאמר אינו עדות מועלת כי זה לא מוכח מן המעשה אבל כונתה היא רק לפרש ההלכה שבמשנה שאמרה שמאמר מאומד שזה אינו עדות וזה הלכה פסוקה ואינה צריכה ראיה. אבל הבריתא מביאה ראיה מה הוא עדות מאומד ואמרה כעין מעשה דשמעון ב"ש ואפילו אילו היה עם שמעון עוד עד לא היינו יכולים לקבל עדותם; ואין צריך לרוחק בעלי התוס' שכתבו שהיה עם שמעון עוד עד אחד.

במעשה הזה אנו למדים עוד שני עיקרים במוכן משפטי התורה. האחד: שהעבר היה אצלם בערך שורו של אדם. והשני שהכינו את המקרא: ועמדו שני האנשים אשר להם הריב, דברים ככתבם. לא שיוכן על הקריבה לדין אלא שדברו. ועמדו יוכן על עמידה ממש ולהורות שחובה על הנדון לעמוד (שבועות ל. 1).

הריב עם הצדוקים והנצוה עליהם הוציא לאור כמה דינים בענינים שונים. בזמן ההוא נמצא הרושם הראשון למדרש על חק התורה: עין תחת עין, שכונתו, תשלומי עין (ב"ק פג. מכילתא משפטים) נגד דעת הצדוקים שהיו אומרים עין ממש. ודעת הצדוקים בזה היא הדעה הנמצאת אצל כל המחוקקים הקדמונים של רוב הארצות. והראשונים בין העמים אשר היה להם החק לשלם נזקי הגוף בתשלומי ממון היו הרומיים. והנה זה מעות לחשוב שהפרושים תארו החק הזה שכתורה על פי הנודע להם משפט הגמול אצל הרומיים כי המתואר הזה מונח במטע הכרת האדם את המשפט והצדק. ובהיות שהכרת הצדק הזאת מתהלפת לפי מדרגת ההשכלה, על כן גם משפט הגמול אשר הונח בחק הזה מתחלקה הוא ומשתנה להיות באופן אחר אצל עם אחרי אשר עלה ממעלה אל מעלה כסולם ההשכלה מאשר היה אצל העם ההוא עצמו בעוד שעמד על הסולם ההוא במדרגה למטה, ועל כן התחלפות הכרת הצדק ותולדת ההכרה הזאת אשר היא השנוי במוכן החק הם דברים טבעיים ושונים הם אצל כל עם ועם. ועתה פירוש זה החק של עין תחת עין שהוא מכאן על תשלומי ממון לא לקחו להם משום אומה. אבל היה מקרי אצל היהודים, ואזנו וחקרו ויסדו אותו מצד הכרתם הפנימית מן הצדק ולפי מדרגת ההשכלה אשר התנשאו עליה כמשך הזמנים. גם הפירושים אשר פירשו הצדוקים את החק של מוציא שם רע על אשתו ואמרו שכונת מאמר התורה: ופרשו את השמלה, היא דברים ככתבם, וכמו כן המאמר וירקה בפניו האמור בחק החליצה לא יכוון כי אם דברים ככתבם. שתהיה רוקקת בפניו ממש כלומר על שטח הפנים כלם כטלו ביש שמעון ב"ש (מ"ט פ"ד). על דבר אחד רבו שמעון וחכמיו עם הצדוקים בחזק גדול. והתמידה המריבה שמונת ימים עד שנצחו את הצדוקים. שהצדוקים אמרו שקרבן התמיד בא משל יחיד, ולא רצו שיחיו התמידים קרבים משל צבור אשר זה גרם הוצאה גדולה לאוצר המקדש. וראיתם ממאמר התורה את הכבש אחד תעשה בבקר ליחיד משמע (מנחות סה.) אמרו להם החכמים אי אתם רשאים לעשות כן לפי שאין קרבן צבור בא אלא משל כל ישראל, שתעשה הכונה לכל ישראל שאף על כן נאמר באותה הפרשה תשמרו להקריב לי בלשון רבים, וכשגברו עליהם ונצחום

(1) לדעת התלמוד היה שמעון אחי המלכה ולדעה זו נלמד עוד שבעת ההיא לא נתחדשה עוד ההלכה שבעל אצותו פסול להעיד לו (סנהדרין כז.) שאל"כ איך דן את ינאי הלא הפסול להעיד פסול לדון (נדה מט. 1).

(2) עיי' בפ"י התורה להחכם קנאבל שמות ב"א שהביא שם כי אצל מחוקקים היהודיים והיוונים היה משפט הגמול מס' לא ממון ולפי עדות ד"א דר' הית' חק למצרים הקדמונים שעדים זוממין נענשו באותו העונש שהוא מגיע לנדון לפי עדותם. וזה מסכים עם חק התורה לפי הבנת הפירושים. ולפי חקי הרומיים אשר ב"ב לוחות שלהם היה משפט הגמול ממש אם לא רצו בעלי הריב להתפשר בממון, ולאחר זמן היה תשלומי ממון לחק קבוע.

(3) הפרושים דרשו ופרשו את השמלה ויחזרו הרברים כשמלה ומשל הוא (מכילתא פ' משפטים פ"ו, ופ"ג ספרי כי תצא פ"י רל"ו ירושלמי כתובות פ"ד) או שפ"י עדים של זה ושל זה באים ובוררים הרב כשמלה וגם זה משל (כתובות מו. ספרי שם) ומאמר וירקה בפניו דרשו ע"פ משפט השווי והרמיון, כמו שבכל מקום כשמחבר מלת פנים עם בית אין הכונה על העשות הפעולה על שטח הפנים אלא נגד הפנים כמו עמד בפניך, התייצב בפניך אף כן וירקה בפניו הכונה נגד הפנים. ולמדנו מזה כי דרשו לפעמים מאמר התורה בדרך משל, ועוד למדנו שהיו מפרשים ע"פ משפט השווי והרמיון וזה הוא יסוד הנזירה שזה שהיא אתה מהמדות.



התקינו שיהיו שוקלים שקליהם ומניחים אותם בלשכה והיו תמידים קרבים משל צבור (מ"ת פ"א) כל זמן שהיתה יד הצדוקים על העליונה בלי ספק היו הכהנים נוהגים כדעותיהם ואף נגדם מכון מה שאמרו החכמים אי אתם רשאים לעשות כן כלומר להקריב תמידים משל נדבת יחיד. ואם גם שלא נזכר בפירוש כי בימי שמעון אירע כן, אין להטיל ספק בזה, המאמר "כשגברו עליהם ונצחום" מורה על מריבה חזקה וניצוח הפרושים וזה היה בימי שמעון ותחת ממשלת ינאי (נרעץ ח"ג 472) עוד תיקון אחר בכחינת העבודה במקדש ונגד דעת הצדוקים יש ליחס גם כן לזמנו של שמעון. שהיו הצדוקים אומרים כי פרת חטאת נעשית במעורבי שמש, ובגלל הדעה הזאת תקנו הפרושים להיות מטמאים בפועל את הכהן השורף את הפרה ומטבילים אותו כדי שתהיה הפרה נעשית בטבול יום (פרה פ"ג מ"ג). ספור הדברים האלה מראים כי הם מדברים ממעשה שנעשה בפועל באיזה זמן, שאירע שעשו פרת חטאת, ואז תקנו התקנה הזאת לעשות פירסום נגד הצדוקים. ואמנם הזמן היותר נאות למאורע ולתיקון הזה הוא היה אחרי נצוח הפרושים, וזה אחרי מות ינאי והיה בנו יוחנן הורקנוס כהן גדול כי בעת ההיא ינשו פרת חטאת. כי בענין פרת חטאת יסופר ששמעון הצדיק עשה שתיים ויוחנן כהן גדול עשה גם כן שתיים. (שם מ"ה). והדבר הזה הוא זר מאד כי הצריכו בימי שמעון הצדיק שתיים שאינם לכל היותר כי אם ארבעים שנה (לדעת התלמוד) ומאז והלאה עד ימי יוחנן כהן גדול היה די באותה שנעשה שמעון, ול"א שנה (או לדעת התלמוד פ' שנה) שמלך יוחנן לא הספיקה להם אחת והיה צריך לעשות שתיים. וזה רחוק מאד שיוחנן בתחלתו עשה אחת ואחרי כן כשנעשה צדוקי רצה לעשות פרסום נגד הפרושים, ועשה שניה במעורבי שמש כדעת הצדוקים, כי אף שנמשך יוחנן אחרי הצדוקים בכל זאת אין להאמין שיהיה מוציא לעז על פרת חטאת שעשה הוא עצמו. אבל נניח שקבלת המשנה הזאת בעצמותה אמת אבל אינה בדקדוק. אמת הוא שכהן גדול הנקרא שמעון הצדיק עשה פרת חטאת והיתה מספיקה עד ימי שמעון הצדיק השני אשר הוא עשה אחרת וזוהי נולדה ההבדה כי שמעון הצדיק עשה שתיים. וכן הוא הענין ביוחנן כהן גדול אמת הוא כי יוחנן כהן גדול עשה פרת חטאת, ואמנם בימי שמעון בן שטח היו משתדלים בכל כחם לעשות מעשים בפרסום כדי להתנגד לצדוקים ועל כן קרוב הדבר מאד שאחרי מות ינאי שתקפה יד הפרושים ותקנו הרבה דברים לרדות בס את הצדוקים שגם אז עשו פרת חטאת בטבול יום, ונקראו שתיהן על שם יוחנן כהן גדול כי באמת שתיהן נעשו על ידי כהן גדול הנקרא יוחנן, רק שהראשונה עשה יוחנן כה"ג הראשון והוא בן שמעון החשמונאי והשניה נעשית על ידי יוחנן כה"ג נכד הראשון ובנו של ינאי. ועתה נראה כי בימי שמעון ב"ש נעשה פרת חטאת ובמאורע ההוא תקנו שיהיו מטמאים את הכהן השורף את הפרה.

אחרי ראותנו שזמנו של שמעון היה זמן הנצוח על הצדוקים על כן אין ספק כי אז תקנו הפרושים הרבה דברים נגד הצדוקים, וודאי ישמלכר הדברים אשר נאמר עליהם ביהוד שנתקנו לרדות בס את הצדוקים, יש עוד תיקונים ודינים אשר סבתם לעשות פרסום נגדם אף שלא נזכרה זאת בפירוש, ואפשר מאד שזמן הולדת אותם היה בימי שמעון ב"ש שאז היה הניצוח עליהם. והנה ידענו כי דעת הצדוקים שהקברת העמר בפסח היא ממחרת השבת ממש שהוא יום הראשון, ולפיהו יחול חג העצרת גם כן ביום הראשון בשבוע וידענו גם כן כי כמה תיקונים עשו הפרושים להראות טעות הצדוקים בפרסום, על כן אולי גם זה הסבה לתקנתם שתקנו שיהיו מתחילים לספור כפה וכפרסים מיום ט"ז בניסן, אשר הוא ממחרת השבת לדעת הפרושים, ויהיו מונים את כל יום ויום

כמה הוא לימי העמר למען יהיה פרסום לדבר בכל יום ויום נגד הצדוקים (הר"ר אהרן יעללינעק) וזה לנו האות שהיתה זאת הספירה לסבה מיוחדת, אחרי שאנו רואים שגם, במצות אחרות אשר התורה כלשון הזה כמו במצות יובל, וספרת לך שבע שנות שנים ובמצות פרישת האשה בימי נדתה נאמר וספרה לה שבעת ימים ולא עלה על דעתם לאמר שכונת התורה יהיו סופרים את כל שבוע משנות היובל וכל יום ויום של שבעת נקיים (מנחות סה: תוס', ר"ן סוף פסחים). אין זאת כי אם שכספירת ימי שבע השבועות שבין פסח לעצרת היתה סבה מיוחדת והיא לעשות פרסום נגד הצדוקים.

מן המאורעות האלה יוצא לנו ברור כי עדות החכמים המאוחרים נאמנה מאד כי שמעון החזיר התורה ליושנה (קידושין סו.). כי משך זמן ארוך היה שדה ההלכה שמתה דרכי הלמוד שנו את טעמם תחת עקת הצדוקים, ומדרשי התורה הלכו בתהו ויאברו, בסלות חרשות סללו הצדוקים כחקי משפט וצדק אך הלכו דרך עקלתון כי ברו מלכם פירושים ודינים אשר לא שיערום הקדמונים. ולדעת כמה התאמצו להפך תורת הפרושים לעולמי עד, זה נתבונן ממה שמלאם לבם לעשות ספר דינים לעמוד כלימי עולם, ועתה אחרי שזמן רב היה העולם שמש, הלא אין להכחיש כי רוב קבלותיהם מקדמוניהם נשתכחו ויסתמו מעיני הדרישה ובקל נבין כמה כבדה העבודה על שמעון להחזיר הדבר לישנו! אבל אומץ רוחו היה בעוזריו כי התגבר על כל המעכבים עד שתחת ידו היתה התורה שבעל פה פרה ורכה כנטיעה. ואנו רואים כמה חקים ודינים בעיני עונשים בין בנפשות ובין בממון נקבעו אז וכמה החזירים לקדמותם. ודבר ברור הוא שהרבה הלכות ביחוס אל הסנהדרין ובריני עדות ובחקת משפט בין איש לרעהו ובכל עניני עונשים אשר נתקיימו לנו במשנה ובברייתא הם ילדי הזמן ההוא, ואם בצדק נוכל לאמר כי אז הוחל ליסד מחדש הקת המשפט בין דם לדם ובין דין לדין ולכל דברי ריבות בשעריהם. לו נתקיים לנו ספר גזר תא אשר חברו הצדוקים כי אז מן הספר הזה היינו יכולים לשפוט על סבת כמה חקים אשר יסדו הפרושים בעת ההיא. כאשר אנו יודעים סבת מקצתם מתוך מה שהגיע אלינו מדעות הצדוקים על אורתם. בדרך מדרש התורה אשר הלך שמעון וחכמי דורו הפרושים לא התרחקו עוד מפשוטו של מקרא. ואם אמנם שהשתמשו בעת ההיא במקצת המדות שהתורה נדרשת בהן, וראינו שכרוב המדרשים המאוחרים הנדרשים על פי המדות הם יוצאים מדרך הפשט, הלא ידענו גם כן ועוד יודע לנו כפרקים הבאים, שאין זאת הנטייה מן הפשוט, באה באישמת המדות כי אם סבתה שהשתמשו במדות עברו לפעמים הנבול והפרזו על המדה, אם מצאנו ששמעון דרש בכנין אב, וכן השתמש במדת הגזרה שוה (למעלה בהערה). הנה יודה כל משכיל כי שמושו במדות האלה צורך מאד והמדרשים שהוציא על פיהן בריאים וטובים. וכללו של דבר: כי הנטייה מן הפשט הברור בכל שני צדדי המתנגדים, היא באה לרגלי ההתנגדות כאשר יתברר עוד לפנינו; כי זה מפורש יוצא מתוך כל המאורעות ביחוס אל הכחלקות שבין הפרושים והצדוקים, אשר זכרם נתקיים לנו כי הרבה ענינים ותיקונים נוסדו בכל תקף ועזאף אם לא נמצא להם ראייה מכורית מן התורה רק לעשות פרסום נגד הצדוקים. הלא כל הדברים הפרטיים אשר התקינו בקצירת העומר, כמו מה שלא חשו לקצור את העומר בשבת ועוד מנהגים שונים אשר נהגו בקצירתו ובהקרבתו (מנחות סה.) כלם הוכנו גם הוסדו רק מראיתם, אם המחלוקת עם הצדוקים צריכה לכך, ואמנם ראינו גם כן שאף הצדוקים מצדם נהגו במנהג הזה לנשות בכמה ענינים דתיים דתניים להשתנות לפרושים. ואם יאמר לנו אדם: 'שוצדוקים דם ה' עובדים', והמחלוקים בגסרות הברית הישנה ובקבלת הסופרים הראשונים אשר פירשו את התורה באר היטב והגבילו

את המצות על פי חקי הפשט והכונה הראשונה. והפרושים היו המהלכים בין העומדים, הנוסעים והמרחיבים בהגבלתה את אופני עשיית המצות על דרך הדרש' אף אנו נאמר כי עדות שקר הער. אמנם הער הזה (ס' מאמר האישות) קלל שורת הדין מאהבתו לצד האחד ומפנייתו מצד השני. אבל האמת כן הוא, כי הפרושים שמרו את דרך הקבלה והלכו בעקבות קדמוניהם. וזה היה מקובל אצלם שראשי הדורות מורשים מן התורה לעשות כאשר עשו בדרישת התורה. שזה היה מונח בחכמת נותן התורה שלא לתת התורה חתוכה, ועל כן גם הפרושים המחדשים היו בעיניהם כמקובלים. ואף בנשותם מפירוש מקובל לא היה זה נטיה מן הקבלה אלא היה נטיה בכח הקבלה. והמסתכל בתהלוכות פירוש התורה בכל דור ודור ובכל הזמנים הקדומים ידע כי זאת הדעה מתהלכת מדור אל דור ועל כן אם הפרושים היו המהלכים הנה עשו ככונה הראשונה, ואף כן עשו הנביאים ואחריהם הסופרים. אבל הצדוקים לא היו העומדים. אמנם ברנע שהציתו אש המחלקת מסבה מן הסבות היו אלה ואלה עומדים על מעמד אחד בהבנת התורה, ובאשר חלוק הלבבות הולך וחזק היו אלה ואלה מהלכים, הפרושים היו המהלכים לפנים כקדמוניהם בכל דור ודור, והיו בזה נושאי הקבלה, והצדוקים אף הם היו מהלכים, אבל הלכו לאחור ולא לפנים, ועל ידי זה נתקו מוסרות והתרחקו מדרך קדמוניהם מכל וכל. ועתה אשמת הצדוקים גדולה משני צדדים. מצדם: אשר הלכו לאחור ועזבו הכונה הראשונה. וגם בזאת אשמתם גדולה, כי הם גרמו שהפרושים הוכרחו לפעמים להפריז על מדת מדרשיהם, אשר זה היה סכח שכרוך הימים שנה המדרש הפשוט את מעמו אשר היה לו מימי קדם.

דבר אחד יסופר משמעון ב"ש אשר לפי דעותינו היום הוא מעשה אכזרי. וזה שבזמנו היו בנות ישראל אדוקות במעשה כשפים, ולהכרית האמונה הטפלה הזאת מן הארץ, עשה מעשה ותלה שמונים נשים מכשפות ביום אחד על העץ לא מפני שראויות לכך אלא שהשעה צריכה לכך (סנהדרין מו). אבל מי יוכל לדון היום על מעשה הנעשה זה קרוב לכני אלפים שנה? ומי יוכל לשקול בפלס דעות זמנו פעולות קדמוניות אשר לא נדע סבותיהן אשר הכריחו את עושהן לעשות? ועל כל פנים נוכל לדעת מזה כי לא היה מדקדק באותיות ההקים כחוט השערה, כי ידע מה הזמן דרוש מאהו ולפי משאלי הזמן עשה מעשה. וכבר ראינו כמשך ספורנו ועוד נראה להבא, כי זה היה כלל גדול אצל החכמים של כל הדורות להורות הוראות שעה כפי מה שהשעה צריכה להן, אם לעשות סייג לתורה או לסכה אחרת הנחוצה למופת האומה ומתוראות שעה כאלה יצאו לפעמים תולדות הלכותיות אשר היו לחק ולא יעבור. באופן היותר ברור ראינו זאת, במה שהיה איסור קיים ועומד להלחם בשבת החסידים בתחלת מלחמת ההשמונאים מסרו נפשם עליו, ואז התירוהו בהוראת שעה, ולעתים שונים חזרו לנהוג איסור, ולאחר זמן הותר לגמרי, ותולדת זה ההיתר היה, הכלל שחזעמירו שפקות נפש דוחה את השבת והיה להלכה קיימת אשר כל הרוחות לא יזוזה ממקומה. שמעון ב"ש וחברו נזרו טובאה על ארץ העמים ועל כלי זכויות (שבת יד:) ואף שגזרות האלה יסד יוסי בן יועזר וחברו, מכל מקום חוכרתו ליסדן עוד הפעם, יען כי מסוף זמן יוחנן כהן גדול מעת אשר הפך דעתו ללכת אחרי הצדוקים נשתקעו הגזרות האלה, כי לא היו רשאים לשמור תורת הפרושים בכלל כאשר נזר עליהם יוחנן, וע"כ כאשר בא שמעון בן ישמח והברו ונכרו על הצדוקים והחזירו תורתם לישינה נתחקשו גם גזירות האלה. (8).

(1) עיי' מזה בכללי שבת (יד:) ובירושלמי שם ובפסחים סוף פ"א והכרע בירושלמי שבת ששמעון ב"ש חזר ויסד הגזירה.



גזירה ישניה נזרו על טומאת כלי מתכת (שבת שם). ואף כי טומאת כלי מתכת מפורשת בתורה (במדבר ל"א, כ"ב), אולי בימים ההם התישלו בדבר ונהגו בו היתר נגד החק או עשו הערמה והעבירו כאיש ולא נהגו בהם אחר ההעברה כאיש טבילה במים ולא טומאת שבעה אך טהרום מיד כי משמעות דברי התורה בכתבם לא תורה על טבילה במים ועל טומאת אחרי ההעברה כאיש, ועל כל פנים לא הורו הצדוקים על טומאתם ואחרי היות דעת הצדוקים משורשת בעם היכרח שמעון בן שטח לגזור טומאה עליהם. והלא אנו רואים ששלמינן המלכה אשר דבקה כמנהגי הפרושים עם כל זה חשבה להוציא הכלים אשר נטמאו בכיתה מטומאתם ע"י שישברתם ונתנתם לצורך וריתכם (שבת מז:). מזה נובל לשפוט שגם הנמשכים אחרי הפרושים לא ידעו תנאי זאת הטומאה והגבלתה מהתרשלות ממנה כל ימי ממשלת הצדוקים ואפשר שלדעת הצדוקים אין כונת התורה, שמדברת ממני המתכת על הכלים שנעשו ממכתב כי אם על הגולמים ממני המתכת (1) ואיך שיהיה היה שמעון וחבריו מוכרחים להחזיר הדבר על מכונם ונבולו, וזה המכון במה שאמרו ששמעון נזר על כלי מתכת. עוד תקנה גדולה תקן שמעון בענין כתובת האשה. הוא ראה בזמנו כי רפה קשר האישות, והיה קל בעיני הבעל לגרש את אשתו, וכל התקנות אשר נתקנו בכחינת כתובת האשה לא הועילו להסיר התקלה. כי בתחלה היה המנהג שתהיה כתובתה אצל אבותיה והיתה קלה בעיניו להוציאה (כי אמר לה לבי אצל כתובתך) והתקינו שתהיה כתובתה אצל בעלה ואף על פי כן היתה קלה בעיניו להוציאה (כי בכל עת היתה הכתובה מוזמנת בידו). לזה התקינו שיהיה לוקח בכתובת אשתו כוסות וקערות ותמחוים (וגם זה לא הועיל כי גם אז יכול לאמר לה: טלי כתובתך שהם הכלים אשר לקח ונתיחדו לכתובתה). ותקנו שיהיה נושא ונותן בכתובת אשתו שמתוך שהוא נושא ונותן בה הוא מאבדה (ירושלמי כתובות ס"ח) ואחרי שתקנו כן מוכן מעצמו שהוכרח לשעבד לה כל נכסיו לכתובתה ועל כן התקנה הזאת היא מעכב גדול שלא יוכל לגרשה על נקלה, ומיוחדת לשמעון בן שטח (2).

(1) כבר אמרנו כי רושמי דעות הצדוקים משוקעים תוך מדרשי הפרושים, ולרוב הם נמצאים בסלקא דעתא של המדרשים כשבעל המדרש אומר יבול, או אינו וכיוצא בזה מן הלשונות. וכפני זה אפשר שדעת הצדוקים היתה שכשאמרה תורה אך את הכסף ואת הזהב וגו' אין הכונה על הכלים אלא על גולמי המתכת ורמז לדבר בספרי פ' מטות פ' קנ"ה, אך את הזהב וגו' כלים (כן הגי' בהוצאת הר"ר מאיר פ"מ ע"פ גי' כ"ו) אתה אומר כלים או אינו אומר אלא גלומים הרי אתה דן וכו' ע"כ זה הסיד אולי הוא פ"י הצדוקים ואמרו הפרושים שאינו כן אלא למדים טומאת כלים בקי. ולפי החוספי כלים ב"מ פ"ב ותוספתא תולין פ"א ובבלי שם (כה). גולמי כלי מתכת טהורין וגולמי כלי עץ טמאין, וי"ל כי שורש הלכת זו הוא ג"כ מן הסבה שכתבתי שדעת הצדוקים היתה שבאמר הכתוב אך את הכסף וגו' מכוון על הגלומים לכך שנו דין גולמי כלי מתכת בכונה דטהר נגד דעת הצדוקים.

(2) כן גיל שיעור הברייתא בירושלמי מוסכם עם הברייתא בבבלי. וברור הוא שהתקנה האחרונה היתה שישא ויתן בה הבעל ואחרי שהוא נזיג בכתובתה הרי אין דבר מיוחד לכתובתה ובהכרח שצריך לשעבד לה כל נכסיו ולכתוב לה כל נכסין דאית לי אחראין ועירבאין לכתובת וכן כשימעות התוספתא פ"ב. דאיתו שיהבם גרעין 533 תקן נוסחת הירושלמי וגרס כן: בראשונה היתה מונחת כתובתה אצל אבותיה והיתה קלה בעיניו לגרשה התקינו שתהא כתובתה אצל בעלה — ותתקינו שיהא אדם לוקח בכתובת אשתו כוסות וקערות ותמחויות של כסף וזהב (?) ועדיין קשה בעיניו כונס עליה אומר לה טלי כתובתך ולכי חזרי ותתקני שיהא אדם נזיג בכתובת אשתו עד שבא שמעון ב"ש ותקן שיהא כותב לה כל נכסיו אחראין לכתובתה. משמע שכבר קודם שמעון תקנו שיהא נזיג בכתובתה ואח"כ תקן שמעון שיהא כותב כל נכסיו וכו' וזה אינו שאי אפשר לתקן שיהא נזיג בכתובתה אם לא שישעבד לה נכסיו כידוע לכל תלמודי. ובתוספתא ג"כ מפורש שתהא כתובתה אצל בעלה (כלי שיהא נזיג בה) ושיהא כותב וכו' הכל תקנת שמעון. ובירושלמי אמרו בפ"י ששמעון תקן שיהא נזיג בכתובתה ע"כ אין מקום לחיקונו של גרעין ואין דברי הירושלמי צריכים תקן רק צריכים פירוש.

בעיניו להוציאה נראה כי בזמנים הקדומים נהגו לנרש על כל דבר ולא על דבר ערוה בלבד כאשר רצו בית שמאי להעמיד חק שאין אדם מנרש את אשתו אלא אם כן מצא בה ערות דבר (גיטין פח:). עוד תקן תיקון גדול, והוא שיהיה חוב על כל אדם מישראל לשלח את התניקות לבית הספר (ירושלמי כתובות שם). ועל התקנה הזאת בלי ספק הכריחוהו מאורעות הזמן. כי במשך הימים אשר היתה יד הצדוקים על העליונה, נשמו בלי ספק גם בתי הספר. אחרי שנזורה הנזרה בימי יוחנן כה"ג להעביר דעות הפרושים התפשט גם בבית הספר רוח הצדוקים, והמוכים ובפרט מהמון העם אשר נמשכו תמיד אחרי דעות הפרושים נמנעו מלשלח בניהם לבית הספר וההתרשלות הזאת היתה קיימת עד ימי שמעון, ועל כן היה הכרח גדול לעשות זאת התקנה.

עוד נתקיימו לנו מאת שמעון ב"ש ויהודה ב"ש מאמרים יקרים להזהיר הדיינים להיות מתונים בדין ולאחוז במדת הצדק להתרחק מן העול וממשוא פנים בדין, ומחטייתו, ולהיות נזהרים בדבריהם בדרישת העדים (אבות פ"א). מקורות חיי יהודה לא נשאר מאומה יותר ממה שנוצר אך מחיי שמעון יסופרו עוד איזה מאורעות אשר כלם מראים שנהג במדת הדין בכל מעשיו כאשר בלי ספק היה נאות לזמנו. ראינו שהניח לדון את בנו למיתה וקיים בעצמו הכלל: יעקור הדין את ההר. וכן מורה המעשה עם הנשים כאשר קלן אשר דן למיתה ותלה שמונים ביום אחד נגד דקדוקי הדין מפני צורך השעה; מופת נאמן על אהבתו את הצדק והיושר בכל עניניו יתן לנו מעשה אחד אשר אירע לו עם ישמעאלי. שמעון לקח מישמעאלי אחד חמור בכסף מלא. ויהי כי הביאו לביתו מצאו בו תלמידיו אבן טובה תלויה בצוארו ויאמרו אל שמעון: רבינו ברכת ה' היא תעשיר! ויען להם ויאמר: חמור לקחתי אבן טובה לא לקחתי, הלך והחזירה לישמעאלי. וקרא עליו אותו הישמעאלי ברוך ה' אלהי שמעון בן שטח (דברים רבה פ' עקב). ונראה מזה כי מדת הצדק היתה מרתו, ואם גם לא נפל חבלו בנזעם העושר כי התפרנס ברוחק והוכרח לעשות מחורה כפשתן (ירושלמי כ"ט פ"ב ה"ה) לא התפתה בעבור זה לעשות עושר ולא במשפט ונהג בצדק גם עם בעל דת אחרת. באמונות ודעות היתה מחשבתו טהורה ולא הפריז על מדת החסידות. בימיו חי איש אחד אשר היחזק אצל העם למלומד בנסים. האיש הזה נקרא חוני מעגל. פעם אחת היה שלש שנים רעב בארץ, והי כאשר יצא רוב אדר בלא גשמים שלחו אליו לאמר: התפלל וירדו גשמים. אמר להם הכניסו תנורי פסחים בשביל שלא ימוקו, והתפלל ולא ירדו. עג עונה ועמד בתוכה ואמר לפניו: רכוננו של עולם בניך שמו פניהם אלי שאני כבן בית לפניך נשבע אני בשמך הגדול שאיני זו מכאן עד שתרחם על בניך, התחילו מנמסים. אמר לא כך שאלתי. ירדו בזעף. אמר: לא כך שאלתי. עד שירדו כתיקנן. . . . שלח לו שמעון בן שטח צריך אתה לגדות (תענית יט. ועי' ירושלמי ובמ"ט פ"ה). כי לא יכול שמעון להתאפק כי ידבר קרוץ מחומר ככה לעומת האל וביחוד קנא שמעון קנאה נגדו על אשר האמין בנפשו שיש לו כח להכריח את יוצרו בתפלתו לעשות רצונו, וגרם שגם העם האמינו ככה. אשר לדעתו אינו כן כאשר יורו הדברים המושמים בפיו לאמר: שאילו נגזרה גזרה כמו שנזורה בימי אליה לא נמצאת מכיא את הרבים לידי חלול השם. מדברים הקצרים האלה אני למדים כי לדעתו נגד הנזירה האלהית אין תפלת הצדיק מועלת. ועל כן אם נזורה נזרה כמו בימי אליה אז אין כח בתפלת האדם להשיב את הנזרה, אבל להטון העם יגרום בזה נזק גדול כאמונתם, כי חוני הראה בדבריו כי נכון הדבר שתעשה בקשתו בכל ענין ועל ידי זה החזיק תוחלת העם שתועיל תפלתו בכיורו, ואמנם אולי נזורה נזרה ולא תועיל התפלה.

ומה אחרית אלה? התרשלות אמונה ויתחלל שם שמים. אלה הם קצות דרכיו. מתי מת שמעון? לא הודע לנו. ולא ידענו כמה האריך ימים אחרי מות שלמינון המלכה אשר נהגה הממשלה על פי עצת הפרושים תשע שנים.

המאורעות הגדולים אשר אירעו בזמנו של שמעון הכיאו בהכרח רוח חדשה בדרכי הלמוד של הפרושים. מעתה היו מוכרחים להרחיב דרכי מדרש התורה כדי לתת לדעות הפרושים יסוד ושורש בתורת משה, ועוד יותר הוכרחו לסתור דעות הצדוקים אשר זה כמה שנים נשתרשו באומה, ולהביא נגדם ראיות מן התורה הכתובה, ולהשגת התכלית הזאת היו להם כמה מרות וכללי המדרש לתועלת גדולה כי אלה המדות בסבען יש להן כח ההתרחבות והן אמצעיים נאותים להרחיב מדרש התורה לפי הבנת הפרושים וקבלותיהם, כאשר באמת מדור לדור נתרחבו המדות. וכבר בדור הראשון שאחרי מות שמעון בן שטח ויהודה ב"ט קמו תלמידיהם ועסקו הרבה במדרש התורה על פי המדות עד שקנו להם שם המעלה בעם. "דרשנים גדולים" כאשר יבואר לפנינו בפרק הבא.

### פרק ששה עשר

שמעיה אבטליון — בני בתירה. —

כאשר מתה שלמינון הצליחת האומה אתה מתה. מריבה גדולה התחררה בין בניה, הם יוחנן הורקנוס השני, ואריסטובול השני על דבר כסא המלוכה. אריסטובול נבר על אחיו ולבסוף התפשרו. יוחנן משך ידי אחור מכל עניני המלוכה והממשלה הגיעה לאריסטובול ולהורקנוס רע ושמו אנטיסטר האדומי הוא היה איש נכרי מלידה, והתיהד בעת אשר הכריז יוחנן הראשון את האדומיים להכנס בדת היהודים. הוא שלח מדנים בין האחים, ויפת את לב יוחנן לברוח אתו בלאט מירושלים ולעשות קשר על אריסטובול. כי אנטיפטר היה ערום ובכל מעשיו פנה לבצעו, וירא תועלת לבצעו להדוף את אריסטובול ממצבו ולהסב ליוחנן המלוכה, יען ידע מאד כי אם ימלוך יוחנן לא יהיה מלך רק למראה עינים כי יוחנן היה איש רפה רוח ויהי ביד אנטיפטר כחומר ביד היוצר. ואמנם חפץ אנטיפטר הצליח בידו. יוחנן מרפיון רוחו התפתה לו. רבים מן היהודים המתפרצים נגד אדוניהם אריסטובול התאספו אליהם ויקשרו קשר על הממשלה, וגם התחבר עמם המלך הערבי, ויעלו על ירושלים ויצורו עליה (קדמוניות ס"ד א'). אריסטובול והכהנים אשר היו מכפנים בקישו מאת אחיהם הצרים עליהם שלא יעכבו מהקריב קרבנות חובה לה', וישלחו להם בכשים בכל יום ויום והם ברצון ישלמום להם בכסף מלא. היהודים הצרים עליהם היו דרושים לחפץ הזה. הכהנים שלשלו להם מטעלה החומה קופה מלאה דינרים בכל יום והם מעלים להם תמידים. אך זקן אחד היה בין הצרים איש רע מעללים והוא לעז לאנשי המלחמה בלשון יונית, והסית כס לבלתי עשות ככה, באמרו כל זמן שעסוקים בעבודת הקרבנות אינם נמסרים בידכם — ובלי ספק חשב זה הזקן שאם יוכרחו לבטל עבודת הקרבנות. כי יתוצו על ידי זה או יוכרחו להמסר להם — למחר שלשלו להם דינרים בקופה כיום ביום, אך הם לא העלו להם בכשים כי אם שני חזירים. וביום ההוא היה רעש גדול בכל ארץ ישראל ונחרבו כל פירות הארץ (יוסיפון שם ועי' גרעץ ח"ג 538) והעם אמרו כי לסבת הנבלה הגדולה אשר עשו היהודים הצרים וחללו השם ועבודת המקדש באה להם ככה. המאורע הזה היה סבה לכמה תיקונים. באותה השעה אמרו ארור האיש אשר יגדל חזירים וארור מי שילמד בנו חכמת יונית (1).

(1) החכם גרעץ 538 כתב שהדבור "לעז להם בחכמת יונית" כוננו על החבולות הרפואיות אשר למדו מן היוונים. ויש לנו להעיר על דבריו: א) כי לא יצדק לשון לעז כי אם על הדבור



לשלשל להם כבשים לתמידים והוכרחו להמציא להם תמידים ממקום אחר נוסדה תקנה חדשה שהתמיד קרב בארבע שעות (ירושלמי ברכות פ"ד ה"א) וכן כל הימים אשר שלשלו להם. כבשים לתמידים היו מקריבים אותם אף שלא היו מבוקרים ארבעה ימים קודם הקרבנם, ולפי משפט התלמוד הלא היה הבקור הכרחי עד שבלעדו נפסל הקרבן (ת"כ ויקרא פרשה ג' פסחים צו. תוספתא שם פ"ה סוכה פ"ה סוכה מב). וגם מזה למדנו כי לא כל התולדות אשר הוציאו חכמי המשנה והמדרש בזמן מאוחר הוחזקו כן בפועל בזמן קדום, וכן נשו ממנהגם: ענין הבאת העומר. כי מצות העומר להביא מן הקרוב ונראה כי היו מדרקקים מצוה הזאת וטעם גדול היה בדבר להביא רק מן הקרוב ולא מן הרחוק. כי קצירת העומר רצו לעשות בפרסום מפני מחלוקת הצדוקים (מנחות סה). אבל פרסום כזה לא יתכן כי אם בקרוב לירושלים ובלי פירוד זמן גדול בין הקצירה וההבאה; ובזמן ההוא אשר היה שרפון לסבת הסער הגדול ולא היה להם תכואה חדשה להביא מן הקרוב, לא חששו והביאו מרחוק מנגות צריכי ושתו להם בעצרת מכקעת עין סוכר (מנחות סד. ירושלמי שקלים פ"ה ה"א). המאורע הזה היה סביב לימי חג הפסח ולא היה להם פסחים להקריב (יוסיפון שם). אך אחרית המריבה היתה רעה לישראל ובפעם ההיא אכזרו חפשויותם לכלי שוב עוד. כי האחים הנלחמים פנו שניהם לנציבי הרומיים אשר באו וקראו את פומפיאוס שר צבאות הרומיים אשר היה בעת ההיא עם חילותיו במדינות הקרובות לארץ יהודה, ויבקשו מאתו כי יעשה פשרה בין האחים אך אחרית פשרתו היה לגזול הממשלה משניהם. ותהי ישראל לרומי למס עובר. את יוחנן הורקנוס העמיד לכהן גדול ונשיא ישראל ואנטיפטר היה לו למשנה ולפקיד על כל הארץ. וכידו היו כל דברי הממשלה. גם אחרי מות פומפיאוס יוכא יוליאוס ציור במקומו. לא נשתנה הדבר. כי גם ציור המציאחו חנו. ואנטיפטר יעשה בארץ יהודה כל הישר בעיניו. ארבעה בנים היו לו, אשר עשה אותם פקידים למדינות. את פהאזיאל הבכור העמיד לפקיד בירושלים. ואת בנו השני הירודוס לפקיד בארץ הגליל. יוחנן הורקנוס היה איש הולך לתומו ורפה הבינה, ובנפשו חפצה הניח כל דברי הממשלה ביד אנטיפטר כי אהב את המנוחה אך התעצלותו גרמה, כי לא ארכו הימים ויהי נדחק מפני השעה. עיניו טחו מראות כי מרמה ערמה ותחבולות חנות סביב לו ותהיינה בעוכריו. אם אנטיפטר השתדל למשול ברוח יוחנן הנה הירודוס עוד הרע מאביו כי ארב ליוחנן כסתר לדחפו ממצבו ולהתנשא למלכות תחתיו. בחכמתו ברוכב תחבולותיו קנה לו את חן הרומיים עד שהגיע על ידי תחבולה וחנופה לכסא מלוכה. עם הקורות האלה באו צרות רבות על ישראל. חלול הקדש, שפך דם נקיים, עשק חמס וגזל כשום שוטף עברו וחלפו ביהודה. לא יוכל איש לדבר. מה רבו התלאות אשר הגיעו בימים

בלשון נכריה. (ב) אם גם נאמר שלשון יונית לאחד וחכמת יונית כדעת הגמ' ב"ק (פג.) מי"מ לא מצאנו בכל התלמוד שני מינים מחכמת יונית, ואם חכמת יונית במקום הזה היא חכמת הדיפלומטיא של היונים אז גם חכמת היונית בשאר מקומות בש"ס לא תפורש כי אם על הדיפלומטיא וזה אי אפשר כי בב"ק שם מדברים מלמוד חכמת יונית לבנים קטנים ואין מלמדים הדיפלומטיא לנערים. (ג) שבתלמוד בב"ק מוכח בפירוש כי לא הפריש בין חכמת יונית שלעו בה הוקן ובין חכמת יונית שלמור הנערים בביתו של ר' גמליאל. (ד) שמן הברייאת עקמה מוכח שהחכמת יונית שלעו הוקן היא חכמת יונית שאסרו ללמד לבנים כמבואר למעין שם. ואמנם הקישא הלא על חכמת יונית גזרו בזמן מאוחר אינה קושיא, כי כבר ראינו בכמה מקומות שתקנות כאלה נתקנו לשעתם ומסבה עוברת, והתירשלו מהן בעבור הסבה, וע"כ לא נחמק אם נמצא שגזרו על חכמת יונית בזמן מאוחר אף שכבר מקדמת דנא גזרו עליה (עיי"ש בתוס') כמו שלא נתמה על גזירות ותקנות אחרות אשר אף שגזרו בזמן קדום הרישו אותן בדרות האחרונים ועד כיוצא בזה אמרו שכחום וחזרו ויסדום, או תקנו ולא קבלו וחזרו ותקנו וקבלו, וע"כ ההלכתי כפשוטו הברייאת שהגזירה נגד חכמת יונית נוסדה בראשונה בעת ההיא.

הם מיד פומפיוס ולגינותו ומיד נציגי הרומיים הכאים פעם אחת להיות שליטים בארץ יהודה. כאשר בימי אריסטובול אך צרה ויגון מצאו את היהודים בן היה גם בזמן קרוב אחרי זה בימים אשר אלכסנדר בנו הבכור של אריסטובול התקומם להסב אליו את המלוכה. חפצו לא הצליח ויהי אחריתו עדי אבד, אבל לרגלי הקורות אשר היו סבת מפלתו עבר גם כל העם כוס התרעלה. גם הימים אחרי כן כאשר התקומם אנמיגנוס בנו השני של אריסטובול לא היו טובים מאלה. אנמיגנוס התקשר נגד יוחנן ויכרות ברית את הפרסיים ובעזרתם נצח את יוחנן והוליכוהו שבי בכלה. אך גם מלכותו לא התמידה כי אחרי מלאת לה שלש שנים בא הירודוס נעזר מן הרומיים בחיל כבד ויצר על ירושלים ויכבשה, ואז הוסבה הממשלה לידי הירודוס. והנה כל המלחמות והמריבות האלה היו למארה בקרב ישראל, ואמנם ככל המאורעות האלה מראה אחת נפלאה תחזינה עינינו; והיא כי כל התלאות המחרידות לב אשר באו עליהם לא עשו כלה לזרישת התורה. הן יותר משלשים שנה עברו מתחילת טריבת האחים עד בוא הירודוס וכבש את הארץ ויעל על כסא המלוכה. כל השנים האלה היו שנות עמל ותלאה, ובכל זאת בקרב אלה המאורעות לא נשמו בתי המדרש לחכמים והסנהדרין לא פסקה, וזה מופת כי האנשים אשר עמדו בראש הסנהדרין ידעו גם הבינו מה זמן כזה דורש מאתם, ואמת כן היה. אם נתבוננה בתכונת שני החכמים ראשי התורה והסנהדרין בעת ההיא, ונשים לב לתהלוכות דעותיהם ומדותיהם וביחוד ללמודיהם כי אז נמצא כי לא נפלאה היא אשר כל מאורעות הזמן לא הביאו נזק גדול לזרישת התורה.

האנשים אשר עמדו בראש הסנהדרין בעת ההיא היו שמעיה ואבטליון. מולדתם לא נודעה בבירור. אבל אמרו עליהם כי היו מגזע גרים. ולא יפלא אשר נבחרו בסנהדרין, אף כי היה חק קבוע אשר גרים לא ישבו בבית דין, כי לא נאמר שהם עצמם היו גרים, רק תולדתם מגרים, ומי יודע לפני כמה דורות שנתגירו אבותיהם ונשתקעו בין היהודים והתחתנו בכנות ישראל. ובאופן הזה אף מי שהוא מגזע גרים יכול להיות בסנהדרין; ועל כן אין לנו סבה מוכחת שלא להאמין הגדה ברורה אשר נתפשטה בין היהודים—וכבר בימים קדמונים—כי אלה שני החכמים היו מגזע גרים ושקדו על התורה עד כי השינו מעלה נכבדה והיו ראשי הסנהדרין (1). לפי המסורת קבלו משמעות ב"ש. ומיהודה ב"ט. והן אמנם היו תלמידיהם בתורה וביראת חמא אבל לא היו תלמידיהם בבחינת דעותיהם המדיניות. כי שמעון וחבריו לא לבד שהתערבו בעניני הממשלה אמנם כטעם היו הם מנהיגיה ועל כל פנים כל תשע השנים אשר מלכה שלמיון בימי

(1) בג' מקומות מסופר ששמעיה ואבטליון היו מזרע גרים (רד"ב בדיה"מ 37 כתב שמעיה לבדו ולא ארע מקורו) ביומא (עא:): מסופר שהוכיח קראם בני עממין, ובעדות פיה שנינו שעקביה בן מהלאל אמר עליהם על שהשקן את הגיורת מי סוטה. דוגמא השקוה"ופ" בירושלמי מ"ק פ"ג היא דכונה, כלי' שהיו גרים במותה וכן פי' רמב"ם. ובגמין (נז:): תנא מבני של סנהדרין למדו תורה ברבים ומאן אינון שמעיה ואבטליון. אך גרעין עד 540 סותר זה מב' טעמים. א) שא"כ היה לו לומר דכתיבון ולא דכונה. ב) הא גר פסול לדון. הבריות דגטין לא הזכיר וכלי ספק מפני שהמאמר: מאן אינון שמעיה ואבטליון, אינו מן הבריות. אבל הראיה מיומא הלא חזקה ולמה לא סמך עליה? ומה שדקדק שהיה לו לומר דכתיבון זה דקדוק עניות. ואמנם לו יהיה שאין משם ראיה הלא גם אין ראיה על ההפך ולמה נדחה דברי הגמ' שאמרה בפירוש ומאן אינון שמעיה ואבטליון? ולמה נסגור עינינו נוכח הבריות ביומא שאמרה בפירוש שהיו בני גרים. ועל זה אמר גרעין שהבריות תקנו לפי הדעה המשובשת שחשבו בטעות שהיו גרים ואולי בעצם וראשונה היתה נוסחא אחרת בבריות. ולא אבין למה נשבש ברייתא מפורשת מקמה דקדוק בירושלמי, ולמה נאמר שהדעה שהיו גרים נוסדה על הירושלמי שאמר דכונה השקוה למה לא נאמר בהפך שהספור בבריות אמת ודברי הגמ' בגמין אמת ומה נולד הפירוש שפי' את מאמר המשנה: דוגמא השקוה? אבל גרעין השב שהבריות והגמ' בשבש

אלמנותה. לא בן שמעיה ואבטליון, הם הזירו כי יועילו יותר לקיום האומה אם ישימו כל מנפת פניהם רק לישראל ולהביא סדרים בענינים חדתיים מאשר יתערבו בעניני הממשלה. ועל כן רק הנקודה האחת שמו למטרה בקשתם והיא החזקת התורה. אל המטרה הזאת היו מאחדים כל כחותיהם ומכל עניני הממשלה משכו ידם אחור, כי לא העלימו עיניהם מה מאד נמוסו מוסדי מצבם המדיני ושוא כח אדם להחזיקם. המלחמות והשערורות ערו עד היסוד כל תקוה לשוב אל איתן חפשויותם כבימי קדם, ועל כן בצדק חשבו למה יכלו בהכל כחם כעבור השני דבר אשר רחוק מהם וכמעט אין תקוה להשיגהו מרוב המונעים והמעכבים הלא טוב להשתדל בעד דבר הקרוב אליהם, והוא. דרישת התורה אשר בה היה לבס נכון ובטוח כי אם יחזיקו תורה אף הם יתחזקו, וכמשמרתה יתנו משמרת עולם לאומתם. והנה על נקלה השינוי החפץ הזה. כי הממשלה ברצותה למשול כאות נפשה גם היא השלימה עם חפצם ולא הפריע איש את מנוחתם. מאמרי החכמים האלה נרשמים ברושמי הרעיון הזה. שמעיה היה אומר (אבות ס'א) אהוב את המלאכה ושנא את הרבנית ואל תתודע לרשות. בדבריו האלה יעיר את הלככות שלא יתערבו בדברי הממשלה וגם לא במריכות ובמלחמות אשר לא הונהגו בעת ההיא למוכת האומה כאשר בימי החשמונאים הראשונים כי אם בגלל בצע ויחידים. שישתדלו בכל האפשר להתרחק מהשררה ומהתודע אל המלכות; רק ילכו לתומם בבקשת המלאכה ובהתעסק בה, ולא יתנו עינם להשיג רבנות ושררה. ועוד יותר הזהיר אבטליון את החכמים שיצרו על דל שפתם מלכר נגד המלכות כאמרו: חכמים הזהרו בדבריכם שמא תחובו חובת גלות ותגלו למקום מים רעים וישתו התלמידים הבאים אחריכם ונמצא שם שמם מתחלל הרעיון המוסרי הזה גם הוא לקוח מן הנסיון. ואין ספק כי בדבריו הדברים האלה היו בזכרוננו המאורעות הרבים אשר אירעו לחכמים בדורות שקדמו לו. כי פעם אחר פעם גלו רבים מהם לאלכסנדריא והגלות היה בעוכרי התלמידים אשר גלו עם רבותיהם ולמדו שם דעות חדשות אשר רוח חכמי הפרושים לא היתה נוחה מהן. מתשוקתם להחזיק השלום עם הממשלה התאמצו שלא לתת לה תואנות להעיר קנאה נגד הפרושים כאשר היה כן לפנים לעתים שונים. להשיג התכלית הזאת ראו כי טוב הוא להגביל מספר התלמידים, מאד ידעו כי לא אחת מכל הממשלות אשר היו בימים ההם אשר לא הביטו אחרי המון הפרושים ברוע עין. ולמען תת מעצר מעט לעם לבל יהיו רבים לכנות לבית המדרש תקנו שמעיה ואבטליון, כי כל מי אשר ירצה להיות מבאי בית מדרש ישלם חצי מהפעק (שהוא מעה וחצי) לשומר אשר על הפתח (יומא לה:). ואם גם שמעדר האחד היתה התקנה הזאת סבה להמעט הדורשים הלא מצד השני היתה רבת התועלת שלא התערבו בם אנשים אשר לא נקראו גם מצד הכנותיהם המכעיות גם מצד אשר היתה להם מחשבה זרה ואינם לומדים רק לשום פנייה אחרת. השתדלותם הזאת נתנה במחיה כלבכם שלא יבאישו ריחם בעיני הממשלה. ויכלו לקוות ללכת בבטחה בין סערי העתות ולא שתו לבם אשר על ידי זה יתמעטו הלומדים והדורשים כי ידעו מאד כי מעולם לא נערכה ההכמה לפי מספר האנשים העוסקים בה רק יושני השתלמיתה גם אם דורשיה רק מעטים, אך אלה המעטים יתעסקו בה בכשרון ובטהרת המחשבה.

מפני שאי אפשר שהיו גרים כי גרים פסולים לרון, אבל זה אין ראהו כמו שכתבנו בפנים ומבואר היטב ביבמות (מה: קב.) וקידושין (עו: ופרשי') ושנינו בספרי שאמרו לאגריפס אחינו אתה שאתה מושאל. ועל פי' רב האי גאון בערוך ערך דגם יש לדקדק תרבה שפי' דוגמת מי סוטה ולא מי סוטה ממש אלא היו כמוראים אותה שתורה כדרך שאמר שלמה גזרו את הילד החי. ולזה הסכים גרעין ולא אבין איך למה נדו את עקביה ב"מ וכי אינו מן הצדק לעשות תחבולה כזאת ברי שיתברר האמת? ועיי' ברמב"ם שהרכיב יחד את שני הפרושים.



מן הזמן הראשון אשר נבחרו לשבת ראש בסנהדרין נהפך עליהם נלגל המאורעות וכל יום מסוכן מחברו. בימי ממשלת יוחנן הורקנוס הראשונים אירע דבר אשר היה באחרית ימים מועטות למארה לכל החכמים. אחרי נכנע אריסטובול, והממשלה המדומה הוסבה ליד יוחנן, אז השרידים מחיל אריסטובול התקצצו עברו וחלפו בארץ הגליל והזיקו בכל מיני נזקים לסוריים וגם לרומיים. אך היורדים אשר היה פקיד בארץ הגליל, מהיותו אוהב וחונף לרומיים, רדף את השרידים האלה בחילו, ודרש אותם מתוך מחבואיהם, עד כי הצליח חפצו בידו לתפוס את ראש אלה השרידים הנקרא בשמו חזקיה ואתו הרבה מאנשיו. את חזקיה דן למיתה בלי דרישה וחקירה, וכל הנתפסים נדונו בעונשים שונים. כגלל המעשה הזה יצא קצף על היורדים מאת העם והסנהדרין. הסנהדרין נועצו יחדו, ובהסכמת הורקנוס הזמינוהו למשפט לתת דין וחשבון על המעשה. היורדים בא לפניהם אבל לא באופן הנאות לאיש הנשפט לעמוד לפני שופטיו. אמנם בא לבוש אריגן וחגור חרב וסביב לו מספר גדול מנכוריו כלם חלוצי חרב. וירע הדבר בעיני הסנהדרין. אבל ממורכ לב נסתתמו מענותיהם ולא מצאו מלין בדיו. רק אחד בין כלם לא ידע פחד והוא היה שמעיה. בקנאת האמת והצדק אשר בקרבו הוכיח את חבריו בדברים קשים על אשר היה להם משוא פנים בדבר, והעדר העיד כם על אשר נושאים פנים בדיו והגיד האותיות לאחור לאמר: כי את אשר יניחו היום לצאת נקי שלא כמשפט הצדק, הוא עצמו יהיה השבט להענישם על ככה והוא יהיה בעוכריהם ויאבדם. דבריו אלה ירדו חדרי לבם ושב אליהם הרוח. והתחילו לשאת ולתת בדבר, ויהי כראות הורקנוס כי נכון הדבר מאת הסנהדרין לגמור דינו של היורדים למות, צוה עליהם להמתין עם גמר הדין עד למחר ולהיורדים צוה בלאט למלט על נפשם ולברוח מירושלים (קדמוניות ס"ד, ט'). והנה אם נכיר מתוך המאורע הזה כמה חזקה אהבת הצדק בלב שמעיה לבלי חת מפני איש, גם מצד אחר יפרוש אור מעט על משפט דיני נפשות בזמן ההוא. ראשונה נראה כי אף שהיורדים לא הרג אחד מהנהגים בידיו רק שדן דינם למיתה ובמצותו נהרגו, ובכל זאת היה הדבר נכון אצל הסנהדרין לגמור דינו למות, נמצא שלפי המשפט הנהוג אז, יהיה דינו של המשלח את אחרים להרוג את הנפש חייב מיתה. כי רק באופן זה היה אפשר לחייב את היורדים ולדנו למיתה אף שהוא עצמו לא הרג ובמעשה הזה נמצא יחס גדול אל ההלכה של שמאי הזקן: האומר לחברו צא והרוג את הנפש משלחו חייב (קידושין מ.). וכל דקדוקיהם של האחרונים וראיותיהם להוכיח בדרך המדרש והסברה את התפוך, כל אלה לא ישוו אל הראיה הנזכרת אשר יוצאת מן המעשה אשר נעשה ביזה המעשה מוכיח בבירור כי הלכתו של שמאי הזקן יצאה במושב הסנהדרין ההוא לפעולת אדם ובלי ספק היתה הלכה פסוקה, עוד שנית ראוי לנו להתבונן במענת החכמים נגד היורדים שאמרו: כי עשה נגד החק והמשפט הישראלי, כי לפיהו אין רשות להרוג שום אדם אפילו את החוטא עד שהועמד לפני הסנהדרין ונגמר דינו למיתה (יוסיפון שם). וענין אלה הדברים כפול ומשולש בספרי תורה שבעל פה בצורת הלכה: כל אדם חייבים אם הרגו את הרוצח (מכות יב.) שכל רוצח עד שלא נגמר דינו למות והרגו אדם חייב עליו כעל שאר כל אדם (ספרי מסעי פ' קס"א). אמנם החכמים אשר היו אחרי שכבר בטלו דיני נפשות זמן רב נשאו ונתנו בדבר זה ונחלקו בדעותיהם, ושני צדדי החולקים בין מי שהסכים הלכתו עם ההלכה שהיתה בזמן קדום לחק והיה לה קיום כפועל ובין מי שהתנגד להלכה הקדומה שניהם לא סמכו על קבלה כי אם על סברתם כי אילו הישגיהו על הדבר איך היה בפועל מלפנים אין מקום לחלוק הדעות. עוד דבר שלישי יוצא מתוך המאורע הזה, כי מה שהעמידו

בעלי המשנה ליסוד כי כל חייבי מיתה צריכים התראה ושהחוטא יתיר עצמו למיתה (סנהדרין פ: תוספתא שם פ"י) כל זה לא היה לו מעמד בפועל בעוד שדנו דיני נפשות ועל כל פנים לא היתה הלכה כזאת קיימת ביחוס אל עונש המיתה על הריגת הנפש, כי אי אפשר להאמין שבעת שדן הירודם את חוקה ומרעיו למיתה שהיו שם עדים אשר היו מתרים בו והוא התיר את עצמו למיתה ואמר אף על פי כן, כי איך נאמין שהיו בעת ההיא שני אנשים בגליל אשר העיזו פנים נגד הירודם להתרות בו ונקו? הכלל הזה: כי יש הרבה ענינים אשר הוציאו האחרונים על פי דרישתם, אשר אין להם כי אם ערך דעה ליטורית, ולא יצאו מעולם לפעולת אדם, הוא עיקר גדול להבין לימודי קדמונינו, ואחת הנה ואחת הנה נמצא כמה דוגמאות מענין הזה. הנה לפי דעת חכמי המשנה שאחרי החרבן קיימו הסנהדרין מצות שרפה לחייבי שרפה על ידי פתילה של אבר אשר היו מדליקים וזורקים לתוך פיו של הנדון. אך נגד זה מזכיר ר' אלעזר ברבי צדוק מעשה שהיה בבת כהן אחת שזנתה והקיפיה בחבילי זמורות ושרפה, ואמרו לו חבריו מפני שלא היו בית דין של אותה שעה בקי (סנהדרין נב.) והנה ראייה אחרת לא היתה לחכמים ההם שהשרפה היא על ידי פתילה של אבר כי אם מדרשם הנסמך על גזרה שוה. קבלה מוחלטת לא היתה להם שאילו אמרו דבריהם מפי הקבלה איך מלאו לבו של ראב"צ להחשישה? על כן הטילו ספק בבקיותם של הסנהדרין ועשו אותם בית דין של צדוקים. כי מדרשם היה נצב כחומה נגד המעשה ההוא. אמנם על איזה זמן העיד ראב"צ לא על זמנם של שמעיה ואבטליון ולא של הלל ושמיאי ואף על זמנו של רבן גמליאל הזקן כי על הזמנים האלה ועל הסנהדרין אשר היו באותם הזמנים לא היו חבריה יכולים לאמר שב"ד של אותה השעה היה בית דין של צדוקים, ובחכרת שולדתם העיד ראב"צ על זמן קדום בעוד שהיו בתי דין של צדוקים. ואולם ראב"צ יספר עוד מעשה אחר: זכרוני כשהייתי תינוק ומורכב על כתפו של אבא והביאו בת כהן שזנתה והקיפיה בחבילי זמורה ושרפה. וזה ספר בלי ספק על זמנו של ר' הוון, ואמרו כב"ייתא שהשיבו לו חבריו שאין מביאים ראייה מן הקטן. כן הצילו על מדרשם והכחישו המעשה ישרא ראב"צ פעיניו. אך היות קרוב הוא ששני המעשים האלה רק אחד הוא ובאמת מצות השרפה היתה בפועל רק על הדרך שספר ראב"צ, ואופן השרפה כפי מה שהחליטו החכמים שאחרי החרבן לא היה כי אם תולדה דרושית אשר הוציאוה ממדת הגזרה שוה אבל בפועל לא היה כן. כמו כן מצאנו שמקצת חכמים אשר חיו בימי הבית העידו על דברים אשר ראו בעיניהם וכל זה לא המניע חכמים אחרים להחליט ההפוך ודחו העדויות על טעשה שנעשה בפועל בדחיות של מה בכך כדי להעמיד תולדות דרישתם שהוציאו על פי מדרשם או סברתם (עי' זכאים פד. קג. תמורה יח.) מכל זה בצרוף עם ענינים אשר כבר נזכרו עד כה אחת הנה ואחת הנה אנו רואים כי כמה הלכות אשר היו נוהגות רק בפני הכית שונות היו בעת שנהגו בפועל מאשר הן מתוארות אצל החכמים האחרונים ועוד נדבר מזה למטה (פכ"א).

המאורע הנזכר מענינו של הירודם והזמנתו למשפט לפני החכמים היה לתקלה באחרונה. כי הירודם לא שכח את אשר יוקו חכמים לעשות נגדו. ויהי כאשר בא למלוכה היה ראשית מעשהו לדרוף את בעלי הסנהדרין אשר ישבו עמו למשפט ודנוהו למות, ורכים מהם הרב (ב"ב ג:) בשמעתיה ואבטליון לא שלח ידו כי בלא רצות נתן להם כבוד בלבד ולא שכח כי בעת אשר נלחם את אנטיגנוס ויצור על ירושלים היו יועצים לעם למסור לו את העיר, ואת שמעיה ביחוד כנד כמורא בזכרו את הדברים אשר דבר ביום עמדו לפני הסנהדרין לדין אשר הגיד האותיות לאחור כי הירודם יהיה השבט אשר יענישם על

אשר נשאו פניו ביום ההוא ויראו ממנו. כי כאשר פתר להם כן היה, על כן חשב והאמין כי רוח ה' דבר בו ולבעבור זה ירא לנגוע בו (קדמוניות ס"ו, א'). אומץ רוחם לבלי חת מלכר נגד נבזים הראו גם במאורע אחר. פעם אחת יצא כהן גדול (הורקנוס או אנטינוס) מבית המקדש וכל העם הלכו אחריו ללוחו. גם שמעיה ואבטליון הלכו יחד בדרך בהוא ויהי כאשר ראו העם ההולכים אחרי הכהן הגדול מהר נסו מאחוריו וילכו לקבל פני שמעיה ואבטליון וללוותם. אך הדבר הזה העיר קנאת הכהן טראותו כי אלה החכמים נכבדים בעיני העם יותר ממנו אבל החשו רק בלב צפונה קנאתו ויהי כהגיע הכהן קרוב לביתו מהרו שמעיה ואבטליון לקדם פניו, לתת לו שלום ולהפטר ממנו. אך הוא לא יכול עוד להתאפק וכקרבם אליו אמר להם: יבואו עממין לשלום. אז הם ענוהו בנחת אבל בלי משוא פנים: יבואו בני עממין לשלום עושים מעשה אהרן ולא יבוא בן אהרן לשלום אשר איננו עושה מעשה אהרן (יומא ע"א:). ומה הוא מעשה אהרן זה רדיפת השלום, אשר המדה הזאת נתיחסה מאז לאהרן (אבות דר"ג פ"ב) וקראו כל רודפי השלום תלמידיו של אהרן (אבות פ"א). ההלכות הנקראות על שמם מעשות הנה. ואם נתבונן בהן נמצא כי בימים כבד פרו ורכו ההלכות וגדלו עד סך עצום כי מתכות הלכותיהם נבדו כי הן בנויות על יסודי הלכות שקדמו להן בהכרח. העידו בשם שמעיה ואבטליון על חיה שקננה בסרדס שצריכה לזמן וצפור דרוור צריך לקשר בכנפיה שלא תתחלף באמה (ביצה כה). וההלכה הזאת נוסדת על כמה הלכות אחרות. היא תקדים ההלכה שהצידה היא אב מלאכה (שבת ע"ג), שאין הצידה בכלל מלאכת אוכל נפש. שהמוקצה אסור ביום טוב, שהזימון מערב יו"ט מעביר המוקצה ועוד כמה הלכות מענין הזה (ביצה פ"א פ"ג). עוד הלכה אחרת היבאה משמם: בת ישראל הניסת לכהן ומת והניחה מעוברת לא יאכלו עכדיה בתרומה מפני חלקו של עובר שהעובר פוסל ואינו מאכיל (יבמות סז). וגם הלכה זו נוסדת על הלכות אחרות שקדמו לה, כי אין מקום להלכה זו בלתי אם נחליש שבת ישראל שהכניסה עבדים לבעלה כהן שאוכלים בתרומה (שם סו), וכי העובר יורש (כ"ב קמ"א) וחילוד מאכיל את אמו בתרומה (יבמות סז) ת"כ אמור פ"כ נדה מד. ובפרש"י). ושני גרדיים העירו בשמם ששלשה לוגין מים שאובין פוסלין את הבקיה (ערוית פ"א מ"ג) ומובן מעצמו כי מקוה שכולו שאובין פסול (ת"כ שמיני פ"ט מקואות פ"ב מ"ד ובריש), ובוה יש לנו ציור ברור באיזה אופן שהתרחבו ההלכות והתרבו הענפים זמן אחר זמן.

פנישת קורות שונות אשה ברעותה בקרב חיי החכמים האלה, הולידה וחציתיה פירוד הדעות גם כין הפרושים. הפירוד הזה בתחלת חגולותו אמנם מצער היה אבל לא ארכו הימים ויהי כמעין המתגבר. התקנה אשר תקנו להנביל מספר הדורשים מצד כונתם, היתה למוכה, אבל מצד התולדות אשר יצאו ממנה לא היתה לברכה. לא יתכן כי דורשי התורה אשר נסגרו לפניהם דלתי בית מדרשם חדלו לדרוש בתורה מכל וכל, אמנם דרשו ודרשו במקומות אחרים. כבר אחרי מות שמעיה ואבטליון עמדו שני אנשים בראש הסנהדרין והם בני בית ירה אשר לא היו מבאי בית מדרשם (פסחים סו, וירושלמי שם). ועוד יסופר כי נגר ההלכה: שבספח הכא בשבת אין החניגה קרבה עמו, התרעמו שני חכמים שבאותו הדור והם יהודה בן דורתי ובנו דורתי ופירשו מאת החכמים והלכו וישבו להם בדרום. כי אמרו אם יבוא אליה ויאמר להם לישראל מפני מה לא חגגתם חניגה בשבת מה הם אומרים לו? תמנהני על שני גדולי הדור שמעיה ואבטליון שהם חכמים גדולים ודרשנים גדולים ולא אמרו להם לישראל שחניגה רוחה את השבת (בבלי שם ע.). מזה למדנו כי יהודה ובנו



לא היו מתלמידי שמעיה ואבטליון ולא היו נוחים בעיניהם דרכי מדרשהם. ואפשר שכבר בימים ההם היו בתים לתורה בדרום. ומכני בתירה יסופר כי אירע פעם אחת בעת היותם לראשים בסנהדרין שחל ערב פסח להיות בשבת שכחו ולא ידעו אם הפסח דוחה את השבת. אמרו אדם אחד יש והלל הבבלי שמו שעלה מכבל והוא שמש שני גדולי הדור שמעיה ואבטליון וידעו אם פסח דוחה שבת. והיה הלל דורש להם במדות שהתורה נדרשת בהן להביא ראיה שהפסח דוחה את השבת ולא קבלו ממנו עד שאמרו כך קבלתי משמעיה ואבטליון. מזה אנו רואים כי הם לא היו רוצים במדרש על פי המדות, אבל נחה דעתם כששמעו מפי הלל כי ההלכה הנזכרת היא מקובלת אצלו מאת שמעיה ואבטליון. מחיבור המאורעות האלה נבין כי בימי שמעיה ואבטליון החלו לפלס מסלות חדשות בדרישת התורה, ואלה שני הראשים היו מתוארים בשם הכבוד "דר שנים גדולים", כדור הראשון אחריהם, הוחל להעמיד סדר ומספר למדות ולתת להן שמות, כל זה יורה כי המסילות החדשות אשר סללו להם היו בבחינת מדרש התורה, וההתחדשות הזאת מצאה מערערים בקרב הפרושים, ואחרי שאין לנו סבה אחרת לזאת ההתחדשות כי אם השתדלות הפרושים להכות על קרקד הצדוקים ולשים לדעות הפרושים יסוד ושוור בתורה הכתובה, על כן יש לשפוט מזה כי המתנגדים בין הפרושים גם הם מאנו לקבל הרחבת מדרש התורה על פי המדות, ועתה ברור הוא כי בעת הוצא החל פירוד הדעות בין הפרושים עצמם, ובזה נבין אשר כבר בדור אחר זה היה הפירוד הקטן למחלקת גדולה בין החכמים עד שאמרו שלסבת המחלקת נעשה התורה כשתי תורות.

אך המסילות החדשות אשר סללו שמעיה ואבטליון במדרש התורה היו אכלות אחר מוחם. והמתנגדים נשאו ראש כי מקרבם נבחרו בני בתי רה להקים על לשבת ראש בסנהדרין, לפי מה שמסופר בתלמוד מענינים היו דלים בחכמה עד כי שכחו ולא ידעו הלכה פשוטה (שם סו. ובירושלמי רפ"ו). והאחרונים אמרו על זמנם שהיה זמן שכחת התורה (סוכה כ.). וגם המשנה אשר בה נזכרה שלשלת המקבלים אין לבני בתירה שם חזק (אבות פ"א מ"א). ענינם של בני בתירה עוד יתברר לנו בירור רב בהגיענו לסיופור קורותיו של הלל הבבלי. אך על אחת נשימה פה לבנו, והוא: כי יפלא מאד הדבר איך הגיעו אנשים בלתי מצויינים בחכמה למעלה היותר גבוהה באומה בבחינה עניניה הדתיים? אמנם נבין את המראה הזאת אם נשימה עינינו על מהלך קורות העמים מאז בתבל ארץ. הן מאז ומקדם כן היה כי בהתהפך גלגל הממשלה, כמעט תמיד אנשי כלי שם מתנשאים, והטובים בעם מתחבאים או יעשו מדה מסני דוחקיהם. אף כן היה בתפוש הירודים את הממשלה בחזקת יד, הנה כל הפקידות אשר הפקיד לא היו לו הכשרון ויתרון חכמה לקו ולמשקלת אולם האיש אשר התכנע תחת רגליו ואמר טוב לכל אשר יאמר הוא טוב, הוא היה איש חפצו לנשאהו למעלה ראש. כן גם ראינו בהרימו את חנמאל המצרי להיות כהן גדול אף כי זה הכהן לא היה מן הגדולים בין הכהנים, ובין אנשי שם לא יתחשב (קדמוניות ס"ו, ב'. פרה פ"ג); ואין זה כי אם מדעתו שהאיש הזה אשר היה מדלת העם יהיה לו לעבד ולכל אשר יחפוץ יטנו. וגם זה היה סבה אשר שם את בני בתירה לראשי הסנהדרין, מהם קוה כי יהיו בידו כחומר ביר היוצר. אבל הגיעו הימים אשר הם עצמם הכירו כי אין בכחם למלאות את הפקידה אשר הועמדו עליה, ואז בנפש חפצה פנו הסקום לאיש אשר היה אהוב ונרצה לעם ושמו הולך בכל הארץ.

ועתה אם נשלך מבט עינינו על ימי משך הזמן הארוך שעברנו עד כה.

נמצא כי עם כל התלאות והצרות אשר מצאו את האומה ואת החכמים לא רפתה ידם מן התורה אך החזיקו. דרשו בתורה ופירושוה לפ דרכם ונס היו הרבה פירושים מקורלים בידם. בקרב הזמן הזה נתחלקו הלככות ונהיה חלוק ברעות. על אדמת הדת היו ישני דרכים מצויינים ביותר, והם: דרך הפרושים ודרך הצדוקים. הפרושים ברו להם דרך ההולך קדימה בהרחבת פירוש התורה והצדוקים הלכו לאחור מעת שחלק לבם ונסו מדרך הפרושים. בכל עת התעוררו הפרושים לעמור נגד הצדוקים לרדת אותם. בזמנים ישונים היתה המלחמה ככדה והניצוח החליף עשרת מונים פעם עמדו הפרושים כראש וגם פעם הצדוקים. עד שבסוף נצחו הפרושים את הצדוקים נצוח מתמיד. לסבה הזאת קבעו מסמורות, ועשו תיקונים וחקים כדי לעשות פרסום נגד הצדוקים. ועשו כן גם אם הוכרחו לעקור דברי תורה מפני שהשעה צריכה לכך. זה הטעם היה להם לעינים בכל ענין ובכל אופן. ועל כן לא הקפידו לנשות מדברי קדמויהם אף אם נוסדו בתורה במקום שהיה צורך השעה והחזקת התורה בכללה. השתדלו לחזק למדיהם בהביאם להם ראיות מן התורה הכתובה על פי דרכי מדרשם. כללים ידועים לתועלת פירושי התורה היו להם מאז ונקראו מדות שהתורה נדרשת בהן. את אלה המדות — אשר האחרונים חלקן אותן למספרים שונים — הרחיבו ולפי ערך ההרחבת ההו חבוגם הפירושים. התולדות היוצאות מתוך הפירושים היו להלכות קבועות. אף כן עשו תקנות וסינים וגזרות כפי מה שהיה בהם צורך לזמנם. וכאשר קבעו כל אלה לא קבעום בסערה ובמחלקת כי אם בהסכמת הסנהדרין. אך הדבר אשר הרחיבו התורה יותר מדי לסבת התנגדות הצדוקים כבר גרם כסוף המועד התנגדות מעטה גם בקרב הפרושים והופרעו ההסכמה ביניהם. זאת ההתנגדות היתה כפוטרי מים בתחלתה, ותהי ברור הבא לנהר שוטף אשר לא היה לו מעצור עוד בכל הדורות הבאים. בהיות שהמאורעות עצמו עליהם, והתלאות גברו במאד מאד, על כן גם שכחת התורה גברה פעם אחר פעם, כן ראינו בימי יוסי בן יועזר שהוצרכו איזה מן החקים ההלכתיים לעדותו של יוסי מפני שנשכחו בזמנו גם הגזירות אשר גזר יוסי בן יועזר וחברו נשכחו לאחר זמן עד שהחזירן שמעון בן שטח. אחרי מות יוסי בן יועזר בטלו האשכולות ונשתכחה התורה בימי המלחמות. ובעת שהצדוקים עמדו כראש גם כן גדלה שכחת התורה עד שאמרו על הזמן ההוא כי היה העולם משתומם עד שבא שמעון בן שטח (קידושין סו.), והלא יהודה בן שבאי חבירו עם שעמד כראש הסנהדרין בכל זאת נעלמה ממנו הלכה גדולה ובאה תקלה על ידו כי נשפך דם נקי. ושוב בימי בני בתירה היתה חירת הפרושים נעובה. ולא היה בירושלים איש אשר נשאר משרידי תלמידיהם של שמעיה ואבטליון וזה אות ברור על מעוט דרישת התורה על פי הדרך אשר אחזו שמעיה ואבטליון. אבל זאת השכחה האחרונה היתה סבה כי הגיעה הדרישה בתורה למדרגה חדשה.

## ספר רביעי.

הלל, מנחם, שבאי, דרכם במדרש התורה וההלכה, עקביה בן מהללאל, ב"ש, ב"ה, שמעון בנו של הלל, רבן גמליאל הזקן חכמי דורו, שמעון בנו וחכמי דורו, דיני גזרות.

### פרק שבעה עשר

הלל הבבלי, מנחם, שבאי.

הכחות הטובים נחלשו משבט היורדם. המהפכה אשר הפך בכל עניני האומה עצמה מאד גם על דרישת התורה. כי למן היום הראשון אשר בא למלוכה באה בהלה אתו מנוחת החכמים חלפה ויבא רגז תחתיה. שמעיה ואבטליון בתעצומת רוחם עוד עמדו כפרץ, אך כאשר מתו השקט ובטחה אתם מתו ואור דרישת התורה לא נגה עוד כמלפנים וימש חשך. החשך הזה עוד נכפל לרגלי סרוד הדעות אשר פרץ בין חכמי הפרושים. והי אחרית כל אלה כי הניע זמן חסרון הדרישה ושכחת התורה שבעל פה. בעת הזאת עלה כיונק מארץ ציה איש נפלא בחכמתו ובתכונות נכבדות ויגיע עד כסא הנשיאות. האיש הזה היה הלל הבבלי אשר נקרא גם הלל הזקן. תולדתו משפחה רמה בישראל. אביו היה משבט בנימין ואמו משרוש ישי בית הלחמי, מכני שפטיה בן דוד המלך ואשתו אביטל (ירושלמי כלאים פ"ט) ארץ מולדתו היתה בבבל ועל כן נקרא הלל הבבלי (פסחים סו. סוכה כ.). שנת הולדת אותו היתה סביב לסוף המאה השביעית לאלף הרביעי (1). והי לו אח ושמו שבנה והיה עוסק בסחורה ולא רצה הלל להשתתף עמו בסחורתו כי נפשו חשקה בתורה ונפטר ממנו (סוטה כא.) וילך לו ירושלימה לשמוע תורה מפי שמעיה ואבטליון. מזה נראה כי בעת ההיא לא היו בבבל בתים לתורה. הן אמר כי בימי הגולה היתה התורה נמועה בכל. גם האנשים אשר החזירו לארץ ישראל ונמעוה שם היו בבליים אשר שבו בשבוע ה' את שבות ציון. אבל לא כימים הראשונים היו הימים האלה כי העתים השתנו ודרישת התורה באה עתה למדרגה חדשה, וזאת המדרגה היתה תלויה בארץ ישראל אשר שם נולדו רובי ההלכות והמדרשים. וכמו כן התקנות והגזירות נסבו ממאורעות אשר אירעו שם ומצרכי הזמן בארץ מושבותם. ונוסף על זה הלא כל ימי הבית לא היה אדם מישראל אשר לא החזיק באמונה שלמה בהעיקר הגדול "כי מציון תצא תורה" וכל דבר הלכה או מדרש או סיג

(1) בספרי בסופו שנינו הלל עלה מבבל בן מ' שנה ושמש מ' שנה ופרנס את ישראל מ' שנה, ובשבת (מו.) אמרו: הלל נהג נשיאותו לפני הבית ק' שנה. ודפי הספרי נעשה נשיא בן מ' שנה ונולד ג' תר"ג והנה כשעלה מבבל היה כבר חכם כי דרש והסכים וקבל הלכה (ת"כ תדעו פ"י תוספתא נגעים פ"א ירושלמי פסחים פ"ו ה"א) ואלו ישב שם מ' שנה ושמש איך לא ידעו הנשואים מנינו? ובפסחים מוכח שלא הכירוהו ואחד מהתלמידים רמז עליו ואמר אדם אחד יש והלל הבבלי שמו. אבל אמר שאין מספר הספרי ברקוק. ונראה שבנעוריו עלה לארץ ישראל ללמוד תורה משכניה ואבטליון. ואולי בעת שדרש היורדם את הרבנים שב אל ארצו. ואחרי ששקמה הארץ חזר פעם אחת רא"י מאיוה סבה ואז נתגלגל הדבר ונעשה נשיא כמסופר בפנים. ואפשר שבן מ' שנה נעשה נשיא, ופרנס את ישראל מ' שנה, ולפי זה היו כל ימי חייו מ' שנה כמו שצמצם זמנו גרעין ח"ג צד 207. ועל כן אם היה לנשיא מאה שנה קודם החרבן וחי שמונים שנה ופרנס את ישראל ארבעים שנה אז תפול שנת הולדת אותו מאה וארבעים שנה קודם החרבן שהוא ג' תריצ. אבל באמת אין שום ראיה אשר על ידה נוכל לצמצם שנת הולדתו ברקוק גמור כי לא ידענו בכיור את מספר ימי חייו בצמצום ע"כ שערתי ומנו רק בקירוב לא ברקוק.



אשר לא נמנו עליו ונמירוהו בבית דין הגדול שכלשכת הגזית לא היה להם כח המאסר; ועל כן מוכן מעצמו כי כבכל לא היה מקום דרישת התורה ולא היה יכול להיות. וגם לא הניע אלינו דבר גדול או קמן מררישת התורה ליהודים הכבליים רק הודע לנו שנהגו במנהגי היהודים ומדקדקים מאד בשמירת השבת ושולחים את שקליהם ואת קרבנותיהם ומתת ידם לירושלים, אבל מהתפשטות חלמוד תורה ביניהם אין רמז מאומה. רמז לדבר, כי דרישת התורה כבכל בעת ההיא אך מעטה היתה. יורה לנו הענין המסופר מאימי (זוטוס ב"ר) מלך האדיאביני שנכנס עם אמו לרת היהודים ושלח את בניו לירושלים ללמוד תורה (יוסיפון קדמוניות ס"ב). אף שבכל קרובה אליו. ומהמשך הספור ההוא נראה עוד הבדל אחר בין דעות הירושלמיים והכבליים. כי יוסף עוד ישם שדבו של איזאמי אשר למדוהו את תורת היהודים היה יהודי מבני ארצו ושמו חנניה וכאשר נועצו יחדו הרב ותלמידו על דבר הברכה המילה, התיר חנניה למלך לקבל דת היהודים בלי שיטול את בשר ערלתו כי אמר: שיתכן לעבוד את האלהים אף בהיות לו ערלה, רק ידבק בתורת היהודים בלב שלם. לא כן חשב חכם יהודי אחר מבני ארץ הגליל הנקרא בשמו אלעזר כי הוא אמר למלך כי לא יספיק לדעת את דרכי אלהים ואת תורותיו אבל יצטרך לישמר את מצותיו והמילה היא חובה אשר בשום ענין אין להפטר ממנה. ומזה נראה כי הכבלי לא שם את המעשה עיקר וודאי שהכבליים לא היו מדקדקים בדקדוקי מצות המעשיים כבני ארץ ישראל, וגם זה מופת קצת כי כבכל לא דקדקו בדקדוקי התורה והסופרים כהירושלמיים. ומי יודע אם לא הרפיון הזה גרם שהכבליים היו שנואים לבני ארץ ישראל וכל דבר קלות ראש (יומא סו:) וכן כל מעשה שלא כהוגן לפי מדת דרך ארץ תלו כבכליים (מנחות ק). ודבר ברור הוא כי בעת ההיא היו הכבליים מחזקים בעיני בני ארץ ישראל כאינם יודעים את התורה. שרק באופן זה נבין את מאמרם של בני בתירה אשר אמרו — בעת שדרש הלל לפניכם להביא ראיה שהפסח דוחה שבת — כבר אמרנו אם יש תוחלת מבבלי (ירושלמי מספחים פ"ה ה"א). ולא דבר ריק הוא מה שהגמרא הכבליית רשמיטה המאמר הזה מן הכרייתא ומתאמצת תמיד להראות את תוקף הכבליים בתורה, וכי בכל זמן היו הם האנשים אשר הביאו את התורה לארץ ישראל, אין זאת כי אם מפני שההפוך היה מפורסם בין בני ארץ ישראל. אבל השתדלות האחרונים להראות כי לא כן היה לא הועילה להם ועדותם מיכחשת מן המציאות. כימה יועיל כאמרם שבימי עזרא היתה התורה נשכחת והוא העלה אתו מכלל. הלא עוד אין בזה מופת חותך שהדרישה כפי מה שהשתלשלה מימי עזרא עד ימי הלל שהיא מצאה לה מקום כבכל? ומה יועיל עוד אם יתפארו שהלל היה כבלי והוא חזר ויסד את התורה בארץ ישראל בעת שנשתכחה. אחרי שדבר ברור הוא שכל תורתו וחכמתו של הלל לא הביא מארצו כי אם הוא הלך לדרוש את התורה לארץ ישראל? ועל כן הלל לא הביא התורה מכלל אמנם להפך היה שהוא עלה לא"י ולמד שם ושם לבכל והביא התורה עמו ואולי היה הוא הראשון אשר החל לחזיר את לב בני ארצו הכבליים לדרישת התורה. ובימי המלחמה האחרונה אשר התהו היהודים עם הרומיים נמלטו מקצת מהחכמים על נפשם וירדו בבלה או לארם (פיזופוטמאי) הסמוכה לה כמו רבי יהודה בן בתירה אשר התישב בנציבין אשר בארם ובלי ספק ירדו לשם עוד חכמים אחרים, וכן אחרי החורבן נתישבו שם חכמים מחכמי א"י כמו חנניה בן אחרי' יחושע, ועל כן מזמן הלל והלאה הובאה דרישת התורה לבכל על ידי חכמים שונים מא"י.

ימי שבתו של הלל בארץ ישראל בעודו משמש את רבותיו היו רעים שם

חי חיי צר והחיה את נפשו מיניע כפיו. הוא היה שכיר יום ומשכרת עבודתו מצערה אך בהיותו ענו ככל משאליו על כן הספיק לו זה המעט די מחסורו והותר. מן המותר שלם לשומר הפתח אשר בבית מדרשם של שמעיה ואבטליון את המרפעים המגיע לו לפי החק הנהוג. ויהי היום ההלל לא השכיר מאומה ולא יכול לשלם חקו אבל זה לא עצרנו משמוע תורה כי תחת אשר נכנס פנימה לבית המדרש הלך וישכב לו על פי הארוכה לשמוע משם את תלמודם של רבותיו. ויהי בלילה והנה נפל שלג רב ארצה עד כי נכסה כל גופו ברום שלש אמות ויהי בכקר והנה לא האיר היום כחמול שלישום, ויתמהו כל יושבי בית המדרש ויבוקש הדבר וימצא והנה נופת איש יושב על פי הארכה ומכוסה בשלג. מהר פרקוהו משם והנה הוא הלל. רחצוהו סכוהו והושיבוהו כנגד המדורה, ואמרו ראוי הוא זה להלל עליו את השבת (יומא לה:). כן עצמה בקרבו האהבה אל התורה, אך כאשר אהב את חכמת התורה כמו כן אהב את שאר כל החכמות ודריש בהן. ואמרו עליו שלא הניח מדברי החכמה דבר אשר לא למד. דריש בלשונות זרות, וכל מיני חכמות את הכל למד להגדיל תורה ולהאדיר (סופרים פט"ז). גם בדרך הזה נהג את תלמידיו ולמד אותם לאחוז בתורה ולבלתי הנח ידם משאר חכמות (סוכה כח. ב"ב קל"ט). אהבתו לדרישת התורה ניכרת ביחוד ממה שעזב את ארץ מולדתו וילך לו אל ארץ אשר בעת ההיא היתה מלאה מריבה ושעורורה. אבל ראה כי בבבל לא יכול למלאות את תשוקתו, ואם גם כי היה דורש לעצמו אי נחברת חכמים אשר בארצו, בכל זאת ידע מאד כי לפי מצב חכמת התורה בעת ההיא בארץ ישראל אשר משם ההוראה יוצאת לא יתכן שיישיג מבוקשו. כי אם היה דורש והוציא תולדות הלכותיות מדרשותיו עוד לא ידע אם דרישתו מתאימה עם ההלכה אשר היתה לפעולת אדם בעם והוסמכה בבית דין הגדול שבירושלים. ועתה זה הדבר אשר הניעוהו לעלות לארץ ישראל. ואף יסופר כן שעל שלשה דברים עלה ההלל מבבל. האחד היה בענין טהרת וטומאת המצורע (ת"כ תזריע פ"י). השני בענין אכילת מצה מן החרש. והשלישי בענין קרבן חגיגה (ירושלמי פסחים פ"ה ה"א) ובשלשת הדברים האלה היתה ההלכה מסופקת בידו ולא היה איש בבבל אשר היה יכול להתיר ספקותיו כי לא ידעו איך הוכרעו מפי הבית דין אשר בלשכת הגזית ואין נוהגים הדברים במנהג העם בירושלים. ואם אמרו שעל שלשה דברים עלה, בלי ספק אין זה בדקדוק אמנם כבר לפני זה היו לו ספקות אבל התרשל עוד לעזוב ארצו ומולדתו ע- שאירעו לו ספקות בשלשת הדברים האלה אז היתה נפשו מתאמצת לעלות ירושלימה ויעל. וגם לא היתה תוחלתו נכונה כי באמת דרש והסכים ועלה וקבל הלכה (ירושלמי שם). בענין הזה אירע גם לחכמים אחרים אשר ישבו בבבל כי דרשו לפי דרכי ההיקש וחשבו כי מדרשם נוסד על אדני האמת אשר כל הרוחות שבעולם לא יזיחוהו מסקומו ובכל זאת הוכרחו לבטל דעתם ולסתור היקשם ומדרשם מפני שלא הוכרע כן בבית דין הגדול שבירושלים וההלכה בחיפוף טמה שהוציאוהם על פי מדרשם. כן קרה בזמן מאוחר קרוב לחורבן הבית או מיד לאהריו לאחד מן החכמים אשר ירד לנציבין, והוא רבי יהודה כן בתירה. זה החכם הוציא גם כן תולדה טרדנית והעמיד הלכה שארוסה בת ישראל אוכלת בתרומה והוכיח כן על פי מדת קל וחומר. והנה חכם אחד באוהביו ויוחנן בן כג בג שמו שלח אליו כמתמיה לאמר: אמרו משמך שארוסה בת ישראל אוכלת בתרומה! והחזירו ואמר לו: מחזק הייתי בך שאתה בקי בסתרי תורה אפילו לדרוש בקי אין אתה יודע! ודרש לפניו ק"ו, אבל הוכיח לאמר: ומה אעשה והם אסרו לעולם אין האשה אוכלת בתרומה עד שתכנס לחופה וסמכו להם מקרא כל, מהור

בביתך יאכלנו (ירושלמי ותוספתא כתובות פ"ה ועי' קידושין י: ספרי קרח פ"י ק"ו). והנה אנו רואים שאירע לו מה שאירע להלל אלא שהלל דרש והסכים וקבל הלכה, והוא דרש והוציא תולדה ממדרש ואף שלא היה לו סבה לסתור מדרשו מצדו הלימודי הוכרח לסתור אותו מפני שהמנהג בארץ ישראל היה כוונתו בהפך מתולדת מדרשו. כי באמת היתה ההלכה הקדומה מתאימה עם מדרשו כי כראשונה אמרו ארוסה בת ישראל אוכלת בתרומה והוציאו כן מן המקרא וכית דין של אחרון החליטו בהפך והוציאו ההפוך גם כן מן המקרא (ירושלמי שם) ועל כן מובן מעצמו כי גם מדרשו של רבי יהודה כ"ב לא היה יכול לעמוד נגד החלטת בית דין שבא"י (1). ועתה נבין כמה קשה היה לדורשים שבבבלי להחליט דבר להלכה ולמעשה אשר אין לו מעמד אם אין הסכמה עליו מבית דין שבירושלים. ועל כן לא יפלא אשר הלל בחר לשבת בירושלים ללמוד תורה משמעה ואבטליון. לא נוכל לצמצם בבירורימי שמושו את רבותיו, אבל נראה כי שב עוד הפעם אל ארצו, שבראשונה עלה לירושלים להשקט תשוקתו ללמוד תורה משמעה ואבטליון, ואז לא לבקשת חכמי ארץ ישראל מרצותם לשאול ממנו הלכה עלה (פ"י הראב"ד לת"כ בתחלתו) אמנם הוא קבל הלכה מהם לא הם ממנו, ואחר זמן. וזה בלי ספק בעת שדרך הירודים את החכמים, שב אל ארצו, אך כאשר שקטה הארץ חזר עוד הפעם לירושלים, וזאת החזרה היתה לפני התקדש חג המצות. מדי התאספו כל ישראל ירושלימה לזבח את זבח חג הפסח, אז גם הלל היה כתיך הבאים.

בשנה היא חל ארבעה עשר לחדש הראשון להיות בשבת. ובני בתירה אשר היו ראשי הסנהדרין לא היו יודעים אם הפסח דוחה את השבת אם לא. ויקם אחד מן התלמידים ויאמר אדם אחד עלה מבבלי והלל הבבלי שמו והוא שמש את שמעיה ואבטליון ויודע אם הפסח דוחה את השבת. אך בני בתירה הניעו ראש לאמר אפשר שיש תוחלת מבבלי? אך ככל זאת שלחו לקרא לו. והי כבאו אמרו לו שמעת מימך כשחל ארבעה עשר להיות בשבת אם דוחה את השבת אם לא? אמר להם: וכי אין לנו אלא פסח אחד בלבד דוחה את השבת והלא הרבה קרבנות כיוצא בו יש לנו והם קרבים בכל שבת ושבת, ודרש להם מהיקש מק"ו ומגזירה שוה. אמנם נגד כל ראיותיו לא היה להם רק תשובה אחת כאמרם: כבר אמרנו אם יש תוחלת מבבלי ואע"פ שהיה יושב ודורש לפניהם כל היום כלו לא קבלו ממנו עד שאמר יבוא עלי כך שמעתי משמעה ואבטליון כיון ששמעו ממנו כן נחה דעתם ומנו אותו נשיא עליהם (ירושלמי פסחים פ"ו ה"א ועי' בבלי שם).

(1) אינו מבורר אם ריב"ב זה הוא ריב"ב הנזכר בפסחים (ג.) שחי בימי הבית ולאחריו? ודפ"ס בדה"מ צד 96 עקפק בדבר שאמר ריב"ב מה אעשה שהרי אמרו חכמים אירוסה כו אינה אוכלת בתרומה יעד שתיכנס לחופה והלא זה הוא תקנת המשנה האחרונה אדר ר"ט ור"ע ע"י כתובות נ"ז וריב"ב חי זמן רב קודם לתקנה זו. אבל לא ע"י בברייתא שבירושלמי פ"ה ה"ג מכתובות ששם מוכח ששלוש משניות היו משנה ראשונה: אירוסה בה ישראל אוכלת בתרומה מיד ומדין תורה וזה כמדרשו של ריב"ב. וחזרו לומר לאחר י"ב חדש לכשתהייב במונותיה וביד של אדרון אמרו לעולם אין האשה אוכלת בתרומה עד שתיכנס לחופה. וזאת הברייתא היא היסוד למשנתנו. ומה שנקרא במשנתנו: משנה ראשונה היא האמצעית שבברייתא. ופרשה הוא: הגיע זמן ולא נשאו אוכלת משלו ואוכלת בתרומה. ובתנאיה חולקים ר"ט ור"ע אבל לא עלה על הדעת שר"ט ור"ע יסדוה. ועל כן אפשר מאד כי כל שלש המשניות קדומות לר"ט ולר"ע, ואין פלא אם ידע ריב"ב הקדמון משלתן. ונראה עוד כי אף שר"ט כפרש את המשנה האמצעית אשר מזה משמע שבזמן ר"ט ור"ע נהגו בהכרעת האמצעית בכל זאת היו נוטים למנהג לנהוג כמשנה ראשונה שאירוסה אוכלת בתרומה מיד כשנתקדשה כי בתוספתא דכתובות פ"ה יספרו מ"ט שקדש ג' מאות נשים בשני בצרת כדי להאכילן בתרומה ובהכרח שבשעת הדחק העמידו הדבר על דין תורה כמיר וכמדרשו דריב"ב.



הלכו בדרכי שמעיה ואבטליון במדרש התורה, ולא רצו לסמוך על הכרעת השכל ולא נחה דעתם בראיות מדרשיות על פי המדות ורק אז שמעו לדבריו כשאמר להם כי כן מקובל מפי שמעיה ואבטליון, וזה הוכחה כי גם בקרב הפרושים לא היו כל הדעות שוות, והמסילות החדשות אשר סללו רבותיו של הלל במדרש התורה מצאו מנגדיהם, אבל גם זה יוצא לנו סמוך המאורע הזה כי רבים הכירו כי נסיית המתנגדים מתורתם של שמעיה ואבטליון גרמה שכחת התורה ובלי ספק היו רואנים לעתיד שחסרון הדעת עוד יתגבר, כי רק אם היו הדברים כן נבין איך מיד נמנו ונמרו להעביר את בני בתירה מנשיאות והעמידו את הלל במקום, ואולי בני בתירה עצמם הכירו כי אין להתנגדותם מעמד ופנו מקום לאיש הטוב מהם, איך שיהיה ברור הוא כי התנשאותו של הלל לנשיאות היתה סבה כי התרחבה דרישת התורה ובאה למדרגה חדשה. במעמד ההוא שאלוהו עוד שאלה אחדת התלויה בראשונה. אמרו לו: מה לעשות לעם שלא הביאו סכיניהם? אמר להם הלכה זו שמעתי ושכחתי אלא הניחו לישראל אם אינן נביאים בני נביאים הם. למחר הביאו קרבנותיהם והסכינים היו תחומים בניות הכבשים, או קשורים בקרני הגדיים כיון שראה המעשה נזכר ההלכה ואמר כך שמעתי משמעיה ואבטליון, ומה למדנו יסוד גדול בעיקרי התורה שבעל פה. כי זה הדבר אשר עשה הלל במעמד, ההוא אשר החריש לדעת מה יעשה העם ויסכוך על מנהגם, הוא הדבר אשר היה מאז ומקדם לחכמי התורה לעינים, וכמה חקים ודינים והלכות אשר לא נדע שרשם וכבר הקדמנים לא ידעוהו הודע להם ממנהג העם, והיה זה חק לחכמים שכל הלכה שהיא רופפת ביד בית דין ואין אתה יודע מה מ"כ צא וראה איך הצבור נוהגים ונהוג (ירושלמי פ"ו ה"ו 1). אמנם יותר מאשר אנו מכירים היום מתוך סיפור המאורע ההוא כי מצב חדריתה היה ברע מאד, הלא הכיר הלל עצמו אשר ראה הדברים בעיניו, אשר על כן הוכיחם על פניהם לאמר: מי גזם לכם לצורך לכבלי הזה לא על שלא שמשתם לשני גדולי עולם לשמעיה ואבטליון שהיו יושבים אזליכם? ויספור בפירוש כי התוכחה המגולה הזאת הוכיח אותם אחרי אשר כבר מנוהו נשיא עליהם כי אחרי אשר הוקם על ראה בזה חובה לעצמו לפרש להם את דרכו אשר ילך בה, ולגלות להם מוסם והסרוניהם. כי האיש אשר נקרא לרפאות תחלואי ערה אף עליו לגלות המחלה מה היא? למען יזכרו אותותיה, ולכן אם גם מצד תכונת נפשו היה איש ענו ושפל רוח ככל זה בפעם ההוא לא יכול להתאפק, והוכיחם בדברים קשים על חסרון יריעתם ועל הסבות אשר גרמו החסרון הזה. ומי יודע אם לא בעת ההיא כאשר דבר אתם משפטים ולקח המכשלה תחת ידו, אם לא העלה על זכרוננו את המאמר אשר היה רגיל על לשונו: במקום שאין איש השתדל להיות איש (אבות פ"ב ט"ז 2).

בכל הדורות האחרונים הפלינו מעלתו, אמרו עליו כי הוא פלג כעורא בדרו שניהם היו מיסדי הכמת התורה (סוכה כ.), כאשר היה נפלא בחכמתו

(1) עיי' מה שכתבתי במבוא למכילתא עם פירושי מדרש סופרים על אודת הענין הזה  
(2) אבות פ"ב כמשנח ג' ואילך הובאו מאמרים בשמו של הלל, וכתב בעל תוס' וי"ט בשם היר"ד מנחם עזריה בס' עשרה מאמרות שזה הלל בן בנו של רבי, אך מ"ה שם מיהם להלל הזקן ושני הלכות לא דקדקו בזה וכו' ובלי ספק מיהם להלל הזקן בסמיכותו על התלמוד סוכה (נג), ובאבות דר"ב פ"ב מונה מאמריו של הלל הזקן ובפס"ח מב' א מאמריו של הלל סתם אחרי ר"ג וחכמי זמנו ומשמע שהמסדר כוון על הלל השני ומונה בין מאמריו גם מרבה בשר מרבה רמה שהיא מ"ה ומשמע שכל המשניות מביד עד מ"ז יחסו להלל השני אבל אין הדבר כן כי נראה שכל המשניות של פ"א מביד עד פ"ב מביד מאמר המתחיל הלל אומר הן הוספה, ובפ"ב מ"ה הוא המשך מאמר המכילים: ריבוי קבל מהלל ומשמאי וכו'. ואף כן החליט היר"ד יום טוב צוניו בספרו הגדול ג' ד' פ.

כן היה במדותיו. הוא הראשון מחכמי המשנה אשר אמר בפה מלא, כי עיקר תכלית הדת הוא שמירת החובות בין אדם לחבירו, ושמירת המצוות המעשיות היא האמצעי להשגת זאת התכלית. ועל כן העמיד את אהבת אדם לאדם לעיקר הראשי בדת התורה. פעם אחת בא לפניו נכרי ובקש להתיהר, אך הנכרי הזה ידע כי רבו מאד החקים אשר לדת היהודית ויקשה ממנו ללמוד את משפט הדת הזאת בכל עניניה. על כן בקש ללמוד את יסוד תורת היהודים, וישאל מאת הלל שיורהו את היסוד הזה במשך זמן קצר. הלל קבלהו בסבר פנים יפות וברצון ויאמר: לו יהי כדברך! היסוד העקרי לדת היהודים הוא: מה דסני לך לחברך לא תעביד, ואידך פירושא הוא זיל גמור (שבת לא.). רוח האהבה הזאת נוססה בכל לימודיו, אם ידבר ממשפט האדם על מעשה זולתו היתה אהבת האדם מדתו בהזיזו שלא ירין האדם את חברו עד שניע למקומו (אבות פ"א). במשאו ומתנו עם בני אדם היה דבורו בנחת ונשא וסבל מרחם ולא ידע רגז (שבת שם) כי זאת האהבה היתה נר לרגלו בכל ייחוסיו לזולתו, וביחוד שמר חובת האהבה נגד אביוני אדם. בתמכו את יד העני לא הספיק לנפשו לתת לו רק מחסוריו ההכרחיים אך נתן לו גם מותרות אם הורגל בהן מנעוריו. (כתובות סז: ירושלמי פאה פ"א). אחות למדה הזאת היתה מדת ענותו. במדה הזאת היה למופת בעמו שהיה למשל לעולם יהא אדם ענותן כהלל (שבת ל:). וכמו כן היה נאדר במדת הסבלנות. הגדות שונות נתפשטו בעם מסבלנותו. בכל מה שהמריחוהו בני אדם מסכלות או מרוע לב לא יכלו להאכיד ממנו שאננות רוחו והשקטתו (שם לא.). במדרגה למעלה מכל זה שמר ענותו לפני אלהים אשר בה התחזק בטחונו באל תמיד. מאמר אחד נשא על שפתיו והוא יעיד על עז בטחונו הוא היה אומר: ברוך ה' יום יום! ואם היה לו היום די מחסורו לא דאג ליום מחר כי באל בטוח (ביצה טז.). ופעם אחת היה בא בדרך ושמע קול צווחה כעיר ויאמר מובטח אני כי אין זה כתוך ביתי כי לא ירא משמועה רעה אך נכון לבו ובטוח בה' (ברכות ס.). כבטחונו באלהים כן היתה יראתו אותו גדולה וחזקה. ונשואה על כנפי אהבה תמימה. ועל כן נבזה בעיניו נמאס לעשות השמחה לפני ה' כשמחת האדם בשמחו בחברת רעים. אך היה לו לחק כי בשמחתנו לפני אלהים לא תתערב פחזות או קלות ראש אך השמחה תהיה ברעדה וברגש קדש (ירושלמי סוכה פ"ה מ"ד). במשלי מוסר אשר הורה לדעת מדות הטוב והצדק, השתמש תמיד בציורים יפים ונפלאים המתחקים בנפש השומע. בדברו מברית האהבה בין ה' ובין ישראל יצייר זה בציור נחמד באמרו: במקום שכבי אוהב רגלי מוליכות אותי אם אתה תבא לביתי אני אבא לביתך אם אתה לא תבא לביתי אני לא אבא לביתך (תוספתא סוכה פ"ד ובבלי שם). וכן יצייר יפה הצדק האלוהי. פעם אחת ראה גלגלת צפה על פני המים ואמר: על דאמפת אטפוך וסוף מטיפך יטפון (אבות פ"א). ואולי בדברו כן זכר את המאורעות אשר אירעו יום יום בזמנו תחת ממשלת הירודוס אשר היה שפיכות דם אדם מעשה בכל יום. כמעט בכל דבורי מוסר השכל שר לנו ממנו נמצא כי בחר במליצה קצרה ומתמיהה וקרובה ממש לחדה. פעם אחת בהפסדו מתלמידיו ישאלוהו לאן הוא הולך? ויען ויאמר: לנמול חסד עם האכסניא אשר יש לי בתוך ביתי. והי בדברו אלהים כן יום יום, היו מתמיהים לאמר: וכי יש לך בכל יום ויום אכסניא בתוך ביתך? ויען: אמנם כן הוא! וכי הנפש העלובה איננה דומה לאכסניא בתוך נופי, היום היא פה ולמחר הלפה לה מזה (ויקרא רבה פל"ד). ומה היה גמילות חסדו זאת אשר גמל עם נפשו? זה היה ההשתדלות להשלים אותה בשלמות האפשרות. אך הרעיון המונח בדבריו האלה תאר במקום

אחר במציצה נעימה אשר בה יגיד לאדם חובתו להיות רואג לנפשו לעשות עמה חסד להשלימה שאם הוא לא יעשה לעצמו מי יעשה בעבורו? כי אף השתדלות עצמו רפוייה וכל שכן השתדלות אחרים. ואם יתרושל הוא עצמו לעשות יעבור הזמן ומי יודע אם יהיה כמו מחר ככח היום. אבל יתארוה במליצה קצרה דומה לחדה. באמרו: אם אין אני לי מי לי? וכינאני לעצמי מה אני? ואם לא עכשו אימתי? (אבות שם) והמאמר האחרון הזה ימצא דוגמתו במאמר אחר מיוחד להלל והוא: אל תאמר כשאפנה אשנה שמא לא תפנה? (שם פ"ב) וכאשר המליץ חובת האדם לנפשו אף כן יצייר את חובתו נגד גופו. באמרו כי חובה לאדם שלא ימוש את טובת גופו וישתדל להשלים אותו ולהחזיקו. כי יוצר האדם אשר נתן לי את הגויה ירצה כי נהיה אומנים אותה לסקדה בכל עת ולשמרה. גם הרעיון הזה הלביש בתשובה קצרה לתלמידיו. בהפסוק מהם אמרו לו תלמידיו לאן אתה הולך? ויען ויאמר לעשית מצוה. וישאלוהו, וי"י מה מצוה היא זו? אמר להם לרחוק בכית המרחץ. אמרו לו: וכי זו מצוה היא? ואמר להם: הן! האדם אשר נברא בצלם אלהים איך לא ישמור את הצלם הזה בנקיות ובטהרה? (ויקרא רבה שם). אבל בעבור זה לא נחשוב כי אהב תענוגות בני אדם, הלא כבר ראינו כי הרגיל נפשו מנעוריו במדת ההסתפקות, ומאד מאד הזהיר מחשבות בשרים ומהשתדלות בהרבות נכסים ונשים יענדים ישפחות (אבות פ"ב).

אבל העיקר הראשי אשר יש לו למטרה היה התפשטות התורה. על כן אמר: מי שאינו לומד תורה איננו כדאי שיחיה דלא טוסף יסיף ודלא יליף קטלא חייב (שם). כי התורה והדעת מביאות לידי יראה, ובלא דעת אין יראת שמים ואין חסידות. שאין בור ירא חטא ולא עם הארץ חסיד (שם). אבל הזהיר מעשות כל אלה שלא ליטע יסמים, ואמר וראשיתך תתנא חלף נגד שמא אנד שמיר 'שם פ"א' מבקשתו כי תרבה הדעת ותגדל התורה העיר את היודעים להרכיזה וקפזרה, והיו דברו אליהם תמיד: בישעת המכניסים פור. וכשעת המפזרים כנס (בירכות פ"ג. וירושלמי ותוספתא שם). ומי לא ימצא בזה דוגמא למאמרו אשר אמר: במקום שאין איש השתדל להיות איש (אבות). ואמנם חשב כי ראוי לתת לב גם למצב הזמן, כי אין כל העתים שוים בפיוזור התורה. ועל כן אמר: אם ראתי שהתורה חביבה על הדור פור ואם ראתי דור שאין התורה חביבה עליו כנס (שם) מי שמתכוון במאמר הזה בשום לב יבין מה רבו התולדות היוצאות ממנו, אך דרך כלל יחברו מתוכו כי רצון הדור ומנהגיו ומגמתיו חיו נכבדים בעיניו, ואף לסכה הזאת הזהיר במקום אחר לאמר: אל תפזוש מן הצבור (אבות פ"ג). כלמדו תורה לאחרים שמר מאד מדת הסכלנות. ולא היה מן האנשים העומדים על דעתם ואינם יכולים לסבול דעה זולתה, ובאים בדברים קשים לסתור דעת אחרים, אבל הוא היה אוהב את השלום ודורף את השלום וכשהיה רוצה להוכיח אמתת דעתו נגד אחרים היה דבורו כנחת. וכמאמר מיוחד מדבר מן המדה הזאת באמרו הוי מתלמידיו של אהרן אוהב שלום ודורף שלום אוהב את הבריות וכקרבן לתורה (שם פ"א). המדה הזאת תגלה ותראה בכל המדות המספרות מעניניו. ונזכיר ביחוד מה שיסופר מעניניו עם נכרי אחר. פעם אחת בא לפניו נכרי להתגנב בתנאי שאינו רוצה לקבל רק התורה שבכתב ולא התורה שבעל פה. הלל לא גער בו, וקבלו מיד וגיירו. והתחיל ללמד עמו תורת היהודים. ועשה בחכמתו להראותו מעט מעט כי אין מקום לבקשתו. כי הראהו, אשר אין אפשר ללמוד דבר מאחרים בלתי אם הלומד סומך על דברי המלמד באמונה שלמה. ואחרי שצריך להאמין למלמד. בהכרח שיאמין בכל מה שילמדהו ומה הכין הנכרי



מעצמו שחייב להאמין להלל אשר היה תלמדו גם את זאת שאין התורה הכתובה מתפרשת כי אם בעזרת התורה שבעל פה (שבת ל'). והנה הרעיון אשר מונח בהגדה זו הוא הוא הרעיון הדובר מתוך מאמרו: אוהב את הבריות ומקרבם לתורה. ואין ספק כי ההגדה הזאת נשרשת כמדת סבלנותו, והיה מפורסם לאיש אשר לא בא בסופה ובסערה נגד המטילים ספק בתורה שבעל פה רק דבריו היו בנחת ובהשכל, ונכדל בזה דרכו מדרך קדמוניו נגד הצדוקים, זה הוא האמת בהגדה הזאת אך ההגדה כדרכה המליצה הדבר בציורים מליציים והלבשתהו בציצים ופרחים ויצא הספור הזה. ועתה נלמד מזה כי לא כמנהג הקדמונים עם הצדוקים מנהגו של הלל. הקדמונים נלחמו בהם בנפש מרה, ועל כן לא פעלו מאומה להחזירם אך עוררו מדנים בהתנגדותם, ואם שמעו בן שטח הצליח לנצח אותם לא הצליח להשיבם מדרךם. אבל הלל לא בא בחזקה על האנשים אשר מאנו בקבלת התורה שבעל פה, ורק בדברים רכים משך לבם אליה ומקרבם לתורה. ועל כן לא יפלא כי הלל לא השגיח מי הוא האיש הבא ללמוד ומה סיבו אלא הקריב את כל אדם לתלמוד תורה כי אמר הרבה פושעים היו בישראל ונתקרכו לתלמוד תורה ויצאו מהם צדיקים חסידים וכשרים (אבות דר'נ פ"ב). ועתה בהיות דרכו דרך תבונות, ומטחו להנחות בו את העם מטה נועם, ע"כ בימיו לא יזכרו ולא יפקדו הצדוקים ומי יודע כמה מהם אשר השיבם לתורת הפרושים ועל כל פנים לא עשו מריבה יען כי הלל לא רדפם כקדמוניו, עד שכדור אחר בזמן תלמידיו ותלמידי תלמידיו שגדל הפירוד גם בין הפרושים והיו לשתי מחנות אז גם הצדוקים התעוררו לעמוד כבימים הראשונים. מאינו של הלל שלא להכריח את אחרים על קבלת דעתו דובר מפורש מתוך אחד ממאמריו. הוא היה אומר: אל תאמר דבר שאי אפשר לשמוע שסופו להשמע (אבות פ"ב). בזה יניד שאין ראוי לאמר דבר שמתעורר תכונתו ימצא אצל השומע התנגדות, ולא נחשוב שאף אם עתה אינו שומע סופו להשמע, ואין נזק אם תחלתו באונס הלא יהיה סופו ברצון. נגד מנהג כזה מזהיר הלל וכן היה גם משפטו כל הימים שלא להכריח על קבלת דעתו, כי תלמד נאמן כמותו משתדל להוכיח אמתת דעתו בהשכל ובמופתים. ועל כן שאננות רוח נגד הלומדים והדבור בנחת עמם היו אצלו הדברים היותר נחוצים למלמד, וכן להפך היו בעיניו הנזק היותר גדול למלמד: הרגז והקפדנות. שאננות הרוח בצרף עם סבלנותו שמו בכל צדיקה, על ידי המדות האלה קנה לנפשו את לב תלמידיו, והן העבירו מהם הבושה מלשאול אשר זאת היא טדה מגונה אצל הרבה תלמידים שבושים לשאול פן יהיו לבזו. והבושה הזאת תתחזק יותר ויותר בערך קפדנותו של המורה. ועל כן סבלנותו ושוב מעמו של הלל העבירו זאת הבושה מתלמידיו, והזהר הזהיר מאד על ההפוך כאמרו: לא הביישן למד ולא הקפדן מלמד (אבות פ"ב) ואולי היה זה המאמר מכונן בייחוד נגד שמאי הזקן. כי הוא היה קפדן גדול כאשר ספרו ממנו כל סופרי קורות חייו וכאשר יבא עוד למטה בספורנו.

אחרי עלות הלל לנשיאות הוקם על חכם אחד ושמו מנחם, ויהי לאב בית דין. יוסיפון יספר מאיש אחד אשר נקרא בשמו מנחם והיה מחברת האסמ"ס, הוא הניד להירידום בעורו נער האותיות לאחר כי יגיע למלוכה. ויהי כאשר נמלא דברו זכר הירידום את מנחם ויקראהו לפניו וישאלהו, כמה יהיו ימי שני מלכותו? ויהי כאשר רמז לו מנחם דברים טובים וניחומים, ככדהו המלי בכבוד גדול ויושט לו את ידו וישלחהו בחסד וכבוד (קדמוניות סט"ו) ואולי היד מנחם זה האיש מנחם אשר היה לאב בית דין ואולי גם לא. כי מקורות חיי זה וזה לא הגיע אלינו דבר, רק זאת נדע כי לא ארכו הימים ומנחם עזב את משרתו

וילך לו לנפשו עם שמונים זונים מתלמידיו וישאו משאת מאת המלך. אנה פנה? ומה היה מעשהו ומשפטו מעתה? זה לא הוגר לנו. אמנם חכמים שכדור מאוחר אמרו שהלך לעבדות המלך, ויש אומרים שיצא חמדה למדה ויש אומרים שכנדר פניו יצא חנינה מ'ו: וירושלמי שם). מכל ההשערות האלה לא נוכל להבין איפוא הלך ומה היה מעשהו? אך זה יוצא מדברי כלם כי הפכו מנהגם אשר היה להם לפנים ונסדרו מן החכמים. ועתה אפשר שננסה ותלמידיו היו מהמתננדים אשר מאנו לקבל הרחבת מדרש התורה אשר נתחדשה בבית מדרשם של שמעיה ואבטליון. אחרי שיצא מנחם נכנס שמאי תחתיו. הוא היה קסרן ונוח לכעוס. שאננות הרוח וסבלנות לא היו לו למנה (שבת ל"א). ונפשו קצרה לנשיא מירח ומשא ההמון. אבל מהירות הרגו לא היתה אות על רוע או קשיות לבו, כי אם גם שהיתה תכונתו להתרגז מהר בכל זאת היה לבו טוב לבני אדם והתנרג בענוה גם נגד התלמידים (1). (כ"ב קל"ד:). אבל זה אין להנחיש ששככה קטנה בא לידי. בעם ופעם אחת בא לפניו נכרי ובקש ממנו דבר אשר לפי דעתו לא היה אפשר למלאותו ורחסו באמת הבין. וכן היה גוער בני אדם בנוספה אם שאלו ממנו דבר שלא כהוגן (שבת ל"א). ולא יפלא כי נמצא שמעשה עצמו מתנגד אל מה שהורה לאחרים כהזהירם להשתמר מבא כרוע פנים נגד בני אדם ואמר מסורש: הוי מקבל את כל אדם כסבר פנים יפות (אבות פ"א), כי באמת מדת התרגזו לא נבעה מרוע לבו אמנם מתכונת נפשו כמכעך, ובלי ספק היא עצמו היה מכיר כי דבק בו זה הדופי, אך לא היה בו כח להתנבר על תכונתו ועל כן הזהיר אחרים להשתמר ממנה כי הוא בעל המדה המנונה ידע בנפשו את גודל נוקה. בחסידותו לא שמר דרך המטופע והעמים על עצמו כמו על אחרים משא גדול מחומרות וגזרות. עד כי עלה על לבו פעם אחת לענות בצום את נפש בנו בעודו ילד קטן (יוטא ע"ז:). וכאשר ילדה כלתו בן זכר כחג הסוכות פחת המעויכה וספק על גבי המטה בשביל הקטן (סוכה כ"ח). ובכלל נראה ממנהגיו כי רדק דקדוק רב בקיום המצות (ביצה מ"ז:). מיתר קורות חייו לא הגיע אלינו דבר, וזה אות כי לא היה נחמד בעיני אנשי דורו, וגם הדורות המאוחרים לא תלו בו הגדות כאשר עשו להלל אשר כל תכונה ותכונה מתכונות נפש נתייפה בציורי הגדות. אך מייחסו אל הלל ומדין ודברים אשר היו ביניהם, וכן מן המאמרים אשר יש לנו ממנו בהלכה נכיר דרכו בלמודיו, ולרוב גם תכונתו כי רוח אחת מרחפת על פניהם. וברור הוא כי שני החכמים האלה הרחיבו נבולות התורה שבעל פה, יהלל ביחוד הביא רוח חדשה בדרישתה. על שם שניהם נזכרו מדרשים והלכות אבל מעטים המה, אך כדי ספק נכללו דבוייהם בדברי תלמידיהם ומהם יש לנו

1 שם מסופר מעשה באדם אחד שלא היו בניו נוהגין בו כשורה וכתב נכסיו ליונתן בן עוזיאל מה עשה יונתן ב"ע מכר שליש והקדיש שליש והחזיר לבניו שליש. בא עליו שמאי במקלו ובתרמילו, אל: שמאי אי אתה יכול להוציא מה שבמכרת וכו'. ואמר שמאי הטיה עלי בן עוזיאל. ופי' רשבים במקלו ובתרמילו להתוכח עמו. ומהו הוציא החכם גרעין ששמאי יצא עליו במקל להכריחו וזה אות על קפדנותו. אבל כונת הברייתא אינה כן. ולדעתי יש לשפוט להפך כי ממה שהלך שמאי אליו ולא קראו שיבא לפניו כדרך רב תלמיד זה יורה שנהג עמו בענוה. ומה שבא במקלו ובתרמילו אין לפרש שבא במקל לדתו ולהכריחו שא"כ תרמילו למה? אלא שדברו, "בא במקלו ובתרמילו" הוא דבור עומד בכל מקום לתאר היציאה לדרך כמו בשבת (לא). גר זה בא במקלו ובתרמילו ובריה פ"ב במעשה דר"ג נמצא נטל סקלו ומעותיו בירו. אמנם מה שהשתמש בעל המאמר בבלת "עליו" שמשמע שבא עליו במקל לדרתו כענין כי אתה בא אלי במקלות האמור במעשה דגולת אין דקדוק כזה כדאי להוציא הדבור "בא במקלו ובתרמילו" כפשוטו. ואמנם דע כי כל עיקר המעשה מסופר בירושלמי גדרים ספ"ה באסן אחר ונמשך בחיפוף מהמסופר בבבלי ועל כן קשה להוציא מזה תולדות לתועלת דברי הימים.

מספר גדול מהלכות וגם מקצת מדרשים. אבל במרם נתכונן בפרטי מאמריהם ומדרשיהם והלכותיהם להכין מתוכם חלוף דרכיהם ניתן עינינו עוד הפעם על חולדות המאורע אשר אירע להלל עם בני בתירה כי הוא היה סבה גדולה להלל להרחיב דרישת התורה, ואף הוא היה ראשית למחלקת החכמים בדורם של שמאי והלל ואחריהם.

## פרק שמונה עשר

דרכי המדרש וההלכה להלל ושמאי, עקביה בן מהללאל.

מן המאורע שאירע להלל עם זקני בתירה, יצא לנו שדרישת התורה היתה בעת ההיא מאד ברע. כי ראינו שלפי הסברה ולפי דרכי המדרש היו ראיות הלל נצחות ומוכרחות ממובן דברי התורה הכתובה. ובכל זאת נמנעו בני בתירה לשמוע אל ראיותיו ולא נחה דעתם עד אשר אמר להם שכך מקובל מרביות והניסיון יורנו שמאז הסמיכה על המקובל מבלי בחינה ובקרת והדרכות במוצא פי הקדמונים אף אם ראיות מכריחות מורות ההיפוך, זה הוא אית על ההתרשלות בדרישה ועל חסרון כל השתדלות מדעית. אבל בעבור זה לא נאמר שהסבה אשר נעלמה הלכה מכני בתירה איננה אחרת רק מפני שנמנו אל דרך הצדוקים לפרש את הכתובים על עומק פשוטם (הרב המאירי כפתיחה לאבות), אמנם היו פרושים עד הקצה האחרון, ושמרו בדקדוק ובהירות רבה תורת הזקנים אך יען כי דבקו בכל עו בתורת הזקנים על כן היה די להם לקבל הלכה אם יסודה קבלה מן הזקנים ולא השגיחו על הדבר אם אפשר להביא ראיה לקבלה ממדרש הכתוב אם לא. אבל הרחבת מדרש המקרא אשר יצאה מבית מדרשם של שמעיה ואבטליון והשיגה שלמות תחת ידי הלל, היא היא שנסכה מפני תרעומת הצדוקים אשר אמרו לפרושים שכל תורתם אשר קבלו מן הזקנים מעשה ידי אדם היא, על כן השתדלו להראות להם כי תורת הזקנים יש לה יסוד ושורש בתורה הכתובה וזה הצליח להם בעזרת המדות ודרכי מדרשם, ואולי קו כי גם הצדוקים יתכוננו עתה בינה ותנוח דעתם. למען השיג התכלית הזאת היתה ראשית דרכו של הלל להרגיל את התלמידים ואת הלומדים להשיג כל מעיניהם בדרישת התורה, להכין ולדעת איך רוב ההלכות נוסדו בתורה ולהסיר לזות שפתיותיהם של צדוקים מעל תורתם, וכצדק השוו דורות האחרונים את מעשה הלל בדורו למעשה עזרא בדורו (סוכה כ.). ואמנם סקירת הלל היתה קשה מפקידת עזרא. כי לרוב יקשה יותר לחזק את דרכי בנין גדול ולרפא את שבריו מייסוד הבנין ומכוננו מן המסד עד עליותיו.

להשיג תכליתו השתמש בכללים אשר התורה נדרשת בהם. כללים כאלה כבר היו לקדמונים לעזרה כמדרשיהם. אלה הכללים קראו מדות והם יסודי המדרש. הלל הכניס במספר שבע וקרא להן שמות תוכניים (1). אלה המדות הם: קל וחומר, נזרה שוה, בנין אב, כלל ופרט, שני כתובים, כיוצא בו במקום אחר, דבר הלמד מענינו (2). אחד מן המאחרים והוא רבי ישמעאל העמיד המדות על שלש עשרה. המספר הזה רגיל אצל בעלי התלמוד (סנהדרין פו.) מסקור מוצאן של המדות לא הוגד לנו בתלמוד

(1) לדעת גרעץ היו שמעיה ואבטליון מבני אלכסנדריא ולפי השערה זו צודקת דעת הר"ר אהרן יעלניצקי, כי אפשר שאלה החכמים היו בקיאם בחכמת היוגית וידעו כללי התגיון לאריסטו ודגומא להם הביאו גם הם סדר במדות התורה ונתנו לה שמות והכניסו אותן במספר ומרם קבל הלל את סדר הכדות מספרן ושמותן.

(2) בת"כ בסוף ברייתא דר' ישמעאל מונה מדותיו של הלל. ואלה הן קיו, גיש, שני כתובים, כלל ופרט, כיוצא בו במ"א, דבר הלמד מענינו, וחסרה אחת מהמנין, ובאבות דר"ב פל"ז מונה קיו, ג"ש, ביא מכתוב אחר, ביא מבי כתובים, כו"פ מ"ב, כיוצא בו במ"א,



גם לא בשאר ספרי תורה שבעל פה הקדמונים. אבל כתישבות הנאונים יחסו את המדות להלכה למשה מסיני (ס' הכריתות כתי מדות כית א' מ') ואחרי הדעה הזאת נמשכו רבים מן המפרשים אחרי הנאונים (1) מבלי שום על לב איך אפשר שבעלי התלמוד והקודמים להם בעלי המשנה היו מחזיקים בדעה הזאת ולא רמוז עליה אף ברמז קל בשום מקום? אם מצאו מקום לפירסם שיצעות שחורות הלכה למשה מסיני איך לא מצאו מקום כים התלמוד הגדול ורחב ידים לפירסם ככה מן העיקר הגדול הזה אשר כל תורת החכמים שבתלמוד נכונה עליו? הן אמנם שאין להכחיש קדמותן בכחינת מהותן, כהיות רובן מונחות בסברה והסברה מולדת השכל ועל כן טעת שנכתבה התורה הלא היה השכל הכלי אשר יועילנו לבא עד תכונתה, אבל בכחינת היותן כללים תוכניים ונכנסים במספר מיוחד ותחת שמות מיוחדים, הדבר ברור כי הלל או רבותיו חקרו ודרשו במדרשי התורה אשר היו נדרשים עד זמנם והתבוננו באופני הדרשות ותכונותן ומצאו שאלה הדרשות נוסדו על תהליכות חקירה כך וכך ולהקל על הירורשים קבצו וסדרו אלה היסודות ונתנו להם שמות נאותים ויצא להם מספרם שבע. ובמשך הזמן כערך שהתרכבה הדרשה והחקירה התרבו ג' כללים שונים, וכל כלל וכלל בפני עצמו הותרם עד שעבר את גבולו הראשון, וכעבור זה נמצא שכאשר הלכה הדרשה הלאה בזמן השתנו תכונות המדרשים יותר ויותר, ונמצא העברת הגבול הזאת במדת הנזרה שוה באפן נפלא, זאת המדה כעצמותה היא משפט מונח בהגיון הלשון, כי שווי הדבורים הוא העד הנאמן על שווי הענינים, וזה הוא תכונת הג' שבעים. אבל המדה הזאת צריכה מתינות הרבה, כי אין לנו מדה אשר נוכל להסבך על ידה בשעיות כל כך כמו הג' כי המלות הדומות רבות בתורה (ירושלמי פסחים פ"ו ה"א) ואף בעבור זה נזרו הקדמונים שאין לאדם לדרוש ג' ש מעצמו אלא צריכה להיות מקובלת עד הבית דין הגדול שבדור (ס' קנאת האמת לר"ח חגי שורש ב') כי המוסכם בבית דין הגדול הוא יוצא מדעות הגדולים שבדור ועליהם נוכל לסמך כי ודאי לא עברו נכולם אבל החכמים שבדורות האחרונים התירו היצוה ודרשו בגיש היוצאת מגדר משפט ההגיון. ומה נלמד מדרשים ורים אשר לא יסבלם פשוטו של מקרא, ומה שאירע לג' ש אירע גם לשאר כל המדות וביחוד לדרשת הרבוי והמעוט. (2) מלבד המדות המנויות היו להם עוד כללים נכונים אשר היו להם לעזרה בפירושי התורה הכללים האלה מעוזרים בספרי התורה שבעל פה. ויש מהם רמזים במדרשי הקדמונים (3). אחד הוא מדת ההיקש, בה דרש הלל לפני זקני בתירה (פסחים סו, וירושלמי) ולא מנה אותה הלל בין מדותיו יען כי היא נכללת במדת דבר הלמד מענינו (ס' כריתות כתי מדות כית ב'), וההיקש הזה אשר דרש הלל הוא דרשה מושכלת.

דבר הלמד מענינו. ובמנין זה אחת נוספת. ובתוספתא מנהדיין פ"ו הגי' כמו באדר"ג רק במקום כ"ס פ"ב מונה כ"ס וכלל ואיך אין תוספת ונ"ל עיקר כגי' ת"כ רק שנשמט ב"א. ועיי' מה שכתבתי לעיל פ"ז וי"ט בצרוף עם מה שראינו מה שדרש הלל באיזה מדות פרטיות ותמצא שהמדות המנויות בת"כ ולפני שתקנתי נמצאו במדרשי הקדמונים.

(1) רשי מוכה (לא). גיטין (מא: ג) נדה (יט). נמשך אחרי הגאונים. וכן הרמב"ם בפתיחתו למשניות. והראב"ד בפירושו לברייא דרבי ישמעאל כתב שהקבלה אב לכולן חוץ משתים שהן מפורשות בתורה והן הקי' ושי' המכחישים ונזהר לאמר שהם הלמ"ס כי אין ראיה מן השי' ועיי' תוס' וזכרים (כח:). ואף כן דעת הרמב"ן בהשגותיו לספר המצות שורש ב' וכמה נדחק הרב לצייר באיזה אופן שיהיה ההלכה נמסרת וכבר נפו לתאר הענין הזה ולא עלתה בידם ועיי' רשי קידושין (יז). ד"ה מוכה. ובתוס' שבת (צו). ד"ה ג"ש. ועיי' בפ' המיוחד לרשי תענית (כ.). עיי' במבואי למכילתא עם פירושי מדות סופרים III ובספר תלפיות להר"ד מרדכי פלוגאנא. (2) מדת הרבוי דרשו זקנים הראשונים (מכילתא מ"ד דעמלק פ"ה). ונרמא הנתק: לא שנתק נתק בתוך נתק (כלומר שוה ממא) או הגי' להביא נתק בתוך נתק (פי' לשומאה) כן דרש הלל (תיב תרועה פ"ט) עיי' בחיבורי מסרת התלמוד.

שהוא מוכיח שהפסח רוחה השבת בהקישו פסח לתמיר כמו שהתמיד אין השבת עומד בפניו מהיותו קרבן צבור כן הפסח שהוא קרבן צבור מן הדין שידחה השבת מפניו. והקשים כאלה יש הרבה במדרשים אשר הם מושגלים ומסכימים עם פשט המקרא (1). אך במשך הזמן הוקשו עניינים זה לזה אשר אין להם דמיון בתכונתם ולפעמים הם נגדיים ואין סבה פנימית להשוותם יחד רק מפני שכתובים זה אצל זה בתורה. (2) ממדת ההיקשצאה מדת הסמוכים אשר ממנה לא ידעו הקדמונים (3) ואף כן היה נורל שאר מדות אשר לא לכד שנעתקו מתכונתן הראשונה המושכלת, אלא שהיו פרות ורבית וילדו מדות חדשות אשר לא שערו הקדמונים. המדה אשר נעתקה מתכונתה ביותר היא מדת הרבוי והמיעוט. המדה הזאת היא בעצם מושכלת. כי דבר כרור הוא שאם נמצא בתורה יתור איזה מאמר או דבור מוכן מעצמו שאין היתור הזה נכתב במקרה וכלי כונה מיוחדת ובפרט כמאמרי חקים ומשפטים. ואם נמצא יתור כזה ישתדל כל מפרש להכין את הכונה המיוחדת אשר כוון המחוקק בהיתור ההוא. ולמען יתברר לנו הדבר נתבונן על דרך משל בחק אחד בתורה והוא חק העלם שבעועה. שנאמר עליו: או נפש כי תשבע לבטא בשפתים להרע או להיטב לכל אשר יבטא האדם בשבעועה ונעלם ממנו. . . . והביא את אשמו לה' (ויקרא ה' ד'). והנה הרבויים להרע או להיטב לא יובנו כאפן אחד כי אם או שנשבע להרע או להיטב לאחרים או שנשבע להרע או להיטב לעצמו (תלמוד ות"כ) ואמנם מה שהוסיף הכתוב לאמר לכל אשר יבטא האדם בשפתים, מכורר שבהוספה זו כוון לרבות גם דברים אשר אין בהם הרעה והטבה ולא דבר מהרעה והטבה אלא כהווה. ופירושו זה הוא פשוטו של מקרא ונוסד על מדת הרבוי. וכמו כן מדת המיעוט היא תכונה טבעית למליצת הרבויים בכלל, ובמליצת חקים ומשפטים בייחוד כי המחוקק ירבר בדקדוק ואם יפרט פרטים מיוחדים ירצה להוציא פרטים אחרים אשר לא נתחדו. והלא יש מלות בלשון אשר הוראתן העצמית אינה אחרת כי אם מיעוט איזה דבר מן הרבדים כמו מלות רק אך ודומיהן. ועל כן דבר כרור הוא כי הרבוי והמיעוט בשרשם הם תכונות טבעיות בלשון, אבל בקרב הזמן נעשו רבויים ומיעוטים אשר לא נדע שחרם (4) ויצאו מהם תולדות חדשות אשר גם הן נחשבו כמדות, והיו עוד למדרשי התורה. אלה התולדות הן אין רבוי אחר רבוי אלא למעט, אין מעוט אחר מעוט אלא לרבות (ת"כ ויקרא פרשה

(1) ממין הזה הוא ההקש: זאת תורה המנחה תורה אחת לכל המנחות (ת"כ צו פ"ב) והיקש שני ענינים על ידי כ"ף הדמיון כמו כחצאת כאשם (שם פ"ט וחכמים יא: ע"יש) וע"ע זבחים (צח.) מנחות (פג.) ובמסכת התלמוד פ' אחרי פ"ג אות ר'.

(2) [כמו ההקש היה לציאה ספרי כי תצא פי' רס"ח קידושין ירושלמי פ"א היא ובבלי שם. היקש היותו להדרי (כתובות מו:) מוקש ריבוי לנגעים (נדה נ.). ויצא מכה מדת ההקש גם כן המדרש: ומתו גם שניהם שיהיו שניהם שוים (סנהדרין סו:).]

(3) למדת הסמוכים לא מצאנו אצל הקדמונים אף רמז קל. ואין ספק שהיא תולדת ההיקש שמעת שלא הושגה עוד על עצם הרעיון שבמדת ההיקש והקישו ענינים זה לזה מפני שכללם הכתוב וכתבם יחד מאז חשבו שגם סמיכות הענינים ראויה להירדש, ולא עברו גבול הפשוט בשום דרשה כמו במדת הסמוכים ובצדק אמר רבי יהודה (יבמות ד.) וכי מפני שסמכו ענין זה נוציא את זו לשרפה. ובכמה מקומות נמצא שבעלי התלמוד מהחזיקו במדת הסמוכים הבינו לפעמים איזה מדרש בבריות כאלו הוא נדרש ע"פ סמוכים והוסיפו על הבריות מלות. וסמך ליה' כמו וסמך ליה' אם על תורה (קידושין גג.) ובת"כ צו פ"א ליתא. וכן נמצא בפסחים (כה:) וסמך ליה' היום אתם יוצאים ובמכילתא בא פס"ז ליתא וע"ש מה שכתבתי במדות סופרים אות ל' וכן הוא בהרבה מקומות.

(4) ממדות הרבוי והמיעוט יצאו תולדות אשר בהן כלולים רוב מדרשי האחרונים. והרחיבו אותן גם על אותיות ואפילו על נקודות שבתורה. ומרע אמרו שהוא היה דורש על כל קוץ וקוץ תלי תלין של הלכות. המלות, כל, גם, אף, אך, רק, את, או, הוא, היא, דרשו כאמדת ענינין לרבות או למעט, אבל מאד הפריזו על המדה ויצאו כמה מדרשים ודים. ועל דרך משל

י' מנחות עד.) אבל התולדות אין עוד מושכלות כאבותיהן, בשרשם, סוף דבר אם נתן לב לכללים ולדרכי הדרישה אשר היו לאחרונים נמצא שנבעו מן המדות של הראשונים ואינם אלא התרחבות רק שההרחבות התרחקו כל כך מתכונות השורש עד ששורשן לא ניכר עוד.

החכמים אשר היו אחר התלמוד התכוונו בדרישות בעלי התלמוד ומצאו כמה זרז פירושיהם ודחקו משמעותו של מקרא ולא מצאו התנצלות כי אם באמרום שלא היו מכונים לפרש המקרא אלא כל מדרשים הזרים הנוטים מן הפשט הם (אסמכתות 1) אבל המתכוונו בלשון החכמים הקדמונים ימצא שאינו כן. כי בכל מדרשי הלכה נמצא שהשתמשו בלשונות "מה תלמוד לומר, בא הכתוב ללמדך, לכך נאמר, מנין אתה אומר, למה נאמר" וכאלה הלשונות הרבה, ואיך יעלה על הדעת שלא כונו כי אם לתת אסמכתא לדבר? וכן אנו רואים שברוב דרשותיהם נחלקו החכמים שכל אחד דורש המקרא באופן אחר, או גם מתנגדים זה לזה מהפוך להפוך ואיך אפשר שעיקר המדרש לא נאמר אלא לאסמכתא? וכימה תועלת יש בין אם מסמך המקרא על דרך זה או על דרך זולתה? וכן אנו מוצאים בהרבה מקומות שדברו אחד תוכני רגיל אצל חכמי המשנה שכשיביאו הלכה בחבור עם המדרש המורה עליה שדרכם לאמר: מכאן אמרו כך וכך, והכוונה בזה מבוארת: שטמדרש המקרא ההוא נובעת ההלכה כך וכך. הרי שהמדרש מקורה של ההלכה, ואלו לא היה המקרא נדרש באופן זה לא היתה ההלכה נאמרת ואם כן אנו רואים שאין המדרש אסמכתא כי אם פירושו של מקרא. ובאמת במקום שחשבו חכמים בעצמם שאין המדרש אלא אסמכתא לא נמנעו מלאמר כן בפירוש ואמרו: מכאן סמכו חכמים דבר זה מן התורה, או שאמרו רמז לדבר כך וכך מן התורה, ועל כן דבר ברור הוא כי מדרש המקרא היה אצלם פירושו של המקרא וכל דורש חשב שזה כונת הכתוב באמת, ולא יפלא בענינו אשר נראו לנו רוב המדרשים כפירושים זרים, כי אין ראוי לנו לשפוט על דרכי מדרשם ופשט המקרא כזמניהם לפי המדה שיש לנו בתכונת פשוטו של מקרא, כי הכרת הפשט תשנה לפי מעמד היריעה מן הלשון שבו נכתב הספר המתפרש ולפי הכרת הענינים והכללים הנצרכים להכנת הספר, וביותר לפי מדרגת ההשכלה בזמן ובמקום הכתבו. ומפני זה הפירוש הפשוט י

נקח דרשת "כלי לרבות", הנה אם ר"א אמר כל שאור כל תקטירו לרבות מקצתו (מנחות נח.), או אם מרבית בעלי מומים למחלוקת בקדשים מכל זכר בבני אהרן יאכלנה (זבחים קב.) אין פשוטו של המקרא סותר זה. אבל אם ר"ע דורש שכל קדשים פסולים בשרפה מרבוי וכל חטאת (שם פ"ב.) אין זה סובל פשוטו של מקרא ואדרבה הפוכו הוא פשוטו כמו שהשיב עליו ריה"ג. וכן אם נדרוש (ת"כ צו פ"י ופסחים מג.) מבי כל אוכל חלב לרבות חלב בעלי מומין אין זה פשוטו אלא סרוס המקרא כאלו כתוב כי אוכל כל חלב. וכן דרשו רבוי ומיעוט מאותיות ויחידות. כמו: היא, וי"ו, מים, ועי' יבמות (נד.), קידושין (ט: מא.) ובסנהדרין (נא:) דרש ר"ע וי"ו ור' ישמעאל משיבו ועי' שם (יד.) תוס' ד"ה ור"ש. ועי' סוטה (כה.) וכל אלה לא יותאמו עם פשוטו של מקרא. ודרשת המיעוט באות מ"ם שרשה פשוטו של מקרא כי כן מצאנו הרבה מביין שהוראתם מקצתית אבל לכל מ"ם השמוש שבמקום מן נוכל לתת ההוראה הזאת. וע"כ אם ממצא ממים במדם הפר לא דם הבשר וכו' (ת"כ ויקרא דגדבה פ"ג וזבחים כה.) אין לסתור זה מצד פשוטו של מקרא. אבל אם נדרוש: כי יפול מנבלתם יש מנבלתם מטמא ויש שאינה מטמא פרט ליבשה שאין יכולה להשרות (ת"כ שמיני פ"א) או: כי ימות מן הבהמה יש מן הבהמה מטמא ויש מן הבהמה שאינה מטמא פרט למרפה ששחטה (שם פרשה י') על זה יאמר הפשטן אם דרשה היא תדרוש אבל פשוטו של מקרא זה אינו. ותלמידיו ר"ע דרשו את הנקודות וכלי ספק קבלו כן מר"ע רבם עי' פסחים (צד:) מנחות (פו:) ועי' גם גזיר (כג.).

(1) כן דעת רבינו בכ"מ ועי' רמב"ם בשרשי שורש י' ודרמב"ן בהשגות חולק עליו ועי' תוס' ערובין (כג:) ד"ה פשטיה שיוצא מדבריהם שכל דרשה שאינה כפשטא דקרא היא אסמכתא וממילא מוכח שכל דרשה גמורה היא פשטי דקרא. ועי' מכתב עתי לרא"ג ח"ה צד 67.



חולף לערך חלופו של המעמד ההוא. ואם נתבונן בדרכי הפירושים של המפרשים עד היום נמצא חילוף גדול בהכנת פשוטו של מקרא, ולרוב מה שהיה נקרא בדור האחד פשוטו היה זר בעיני הדור הבא אחריו, ואף בחכמים בעלי דור אחד לא היו תמיד הדעות שוות בהכרת הפשט, כי גם תכונת נפש המפרש תתן לדבר המתפרש את תכונתה. כן היה אצל התנאים, רבי ישמעאל לא רצה בפשטו של רבי עקיבה ולא להפך וכן בשאר תנאים. ומזה נולדו מחלוקות בפירושי הכתובים עד שאמרו לפעמים זה לזה עד מתי מנכב או מעקם הכתוב. ואחד מן האחרונים (רבא) אמר: אע"ג שבכל התורה כולה אין המקרא יוצא מידי פשוטו בכל זאת נמצא שבאה גזירה שוה ומוציאה המקרא מפשוטו לגמרי (יבמות כד.). ולדעה הזאת כל התורה הנדרשת אינה יוצאת על ידי המדרש מידי פשוטו, ואם אחת מן המדות מוציאה את המקרא מפשוטו אז נרשם הדבר ביחוד מפני החדוש שיש בו. כבר בסוף ימי חכמי התלמוד היתה להם הרגשה מועטת שמדרשי החכמים לפי מה שהשתלשלו בזמן אינם עוד פשוטו של המקרא באמת, ומרב כהנא (השני) יסופר כי אמר על עצמו כבר בהיותו בן י"ח שנה היה בקי בכל הש"ס אך לא היה יודע כי אין המקרא יוצא מידי פשוטו לולא יזכרו מר בריה דרבנא הודעו כי כל מדרשי החכמים הם פשוטו של מקרא (שבת סג) ואמנם יש מדרשים אשר אינם גמורים ועל אלה אמרו החכמים: אסמכתא בעלמא היא. וכן היו נותנים לפעמים רמז לדבר הלכה במקרא (קידושין פ: ובכ"מ). וכן היו דורשים לפעמים המקרא דרך מליצה ותלו בו ענין מוסרי (כתובות קיא:). או שהיו משחמשים בשיחה ישיבן אדם לחברו בלשון המקרא אבל בכונה אחרת ממובנו הפשוטי (חולין ו. וע"ע שם קלב.). או בדרך משל על ענין של הלכה (ערכין ח:). ובכל אלה אמרו בפירוש שפשוטיה דקרא יובן לכונה אחרת. ואמנם בכל המקומות האלה יובא אצל הפירוש הדרושי גם פשטיה דקרא, ואם נתבונן כזה הפירוש אשר יתנו לו שם פשטיה דקרא, נמצא כי לא נבדל מכל המון המדרשים הנמצאים ולא עלה על לב הפשטנים שאחר התלמוד יאחד מהם ימשך בפירוש פשוטו אחר הפירושים אשר נקראו אצלם פשוטו של מקרא, הוא הדבר אשר דברתי שמדרש הכתובים על פי דרכיהם ומדותיהם היה אצלם פשוטו של מקרא.

הכנוי מדרש נמצא במקרא כמו מדרש עדו הנביא (דבה"י ב' י"ג כ"ב) מדרש ספר המלכים (שם כד.). ופעולת הדרישה מכנים בפעל דרש. כמו כך דרשת. וכך דרשו חכמי (סנהדרין פ"ט מ"ט). בעלי המדרש נקראים דרשנים (פסחים ע.). וזה כשהיו ציינים אותם בכחינת התכונה הפרטית להיותם חכמים במדרש המקרא אבל תוארם מצד היותם חכמים כוללים היה: זקנים (ספרי שלח פ' קמ"ו ובכ"מ בתלמוד) והלל ושמאי ביחוד היו מכונים בתואר זקן כמו שמאי הזקן הלל הזקן, לא מהיותם באים בימים וגם לא להבדילם מחכמים אחרים אשר נקראו בשמותם אמנם יען כי תואר זקן היה כנוי עצמי לחכמים. ממ שפס המדרש וכחן, כבר הראנו לרעת שבין המדרשים הישנים ובין המחודשים תלו האחרונים מקבלה מפני שהאמינו בהסכמתם לכונה הראשונה של נתון התורה. אם היה מחלוקת במדרש הכתובים בית דין הגדול הכריע (סנהדרין פ"ט מ"ג). וזאת ההכרעה היתה על דרך זה שבעלי הבית דין הגדול עמדו למנין והכריעו על פי הרוב, וזה בהכרח לפי שקול דעתם (שם בכלי פח:). ועל כן יחסו התולדות ההלכתיות היוצאות מן המדרש אל החכם הדורש. ומי שהכריע בין שני כתובים המכתישים זה את זה ועשה פשרה ביניהם היה נקרא אצל האחרונים כונה התורה (ירושלמי יומא פ"ג ה"ה). הסכות המניעות לדרוש הן דקדוקי המקרא אשר נקראו דקדוקי סופרים בלחינת הנושא או

דקדוקי תורה בבחינת הנשוא. ואמנם סוגי המדרש, שונים הם. יש מדרשים יפרשו כונת דבורי הכתוב, כמו ודברת בם שהוא מכון על מצות קריאת שמע שהוא קבלת מלכות שמים. ולקחתם לכם ביום הראשון, שתהיה הלקחה ביד ורבים כאלה. דרך המדרש הזה הוא היותר קדום כי הוא בא לפרש משמעות הדברים עפ"י פשוטם, אבל בעבור זה אין כל המדרשים שנדרשו על הדרך הזה קדומים, כי יש מהם נדרשו לאיזה כונה מיוחדת. כאשר נראה במשל שהבאנו. כי ודאי שקדמוני הקדמונים לא דרשו ודברת בם על קריאת שמע כי הכוונה מדבר מתלמוד תורה. ובלי ספק כבר אנשי הכנסת הגדולה הראשונים תקנו מצות ק"ש כדי להשריש באומה אמונת האחדות וקבלת המצות, ובאו בעלי המדרש, באיזה זמן ודרשו את המקרא לכונה זו. ויש מדרשים היוצאים מהסברה בכתיבים. כמו: ואם אין לאיש גואל מלמד על הגזל את הגר (ב"ק קט. ספרי נשא פ"ד) כי לא מצאו איש אשר יצדק לאמר עליו שאין לו גואל אלא הגר. ובכלל הזה הם המדרשים הנדרשים על פי המדות וביחוד על פי הקל וחומר ושני כתובים המכחישים. ויש מדרשים ברמזי הכתובים. כמו בעשותה אחת מכל מצות ה' בעשותה כולה ולא מקצתה (שבת צב.) ולקחו הרמז ממלת אחת (1). תחת שלשת מיני המדרש האלה נכנסים כל המדרשים. וכל הפירושים על פי האופנים האלה נקראו מדרש. (2) כלומר מדרש תורה (קידושין מ"ט:) ונקרא גם תורה" לכתב בלא כנוי מדרש (שם) וירושלמי פסחים פ"ו ה"א ומ"ק פ"ג ה"ז). תכלית המדרש למצוא מקורי ההלכות, ולהראות איך שיצאו מן התורה הכתובה כענין שראינו אצל הלל שעלה לארץ ישראל ודרש והסכים וקבל הלכה (ירושלמי פסחים פ"ו ה"א) ומצאנו שאיזה בעל הלכות אשר נעלם ממנו מקור איזה הלכה קלם אל בעל המדרש שדרש והסכים לשימועתו (ת"כ ויקרא פ"ד ובכ"מ, ספרי בהעלותך פ"ע"ט תוספתא זבחים פ"א). וכמו שהיו מסכימים המדרש עם ההלכה הנמצאת אף כן חדשו הלכות על פי מדרש שדרשו בתורה. ההשתדלות למצוא מקורי ההלכות במקרא היתה סבה שהרחיבו דרכי המדרש והפריזו על מדות המדרש בהספנה יתרה, ואחרי שהורחבו דרכי המדרש כל כך לא ימלט מהוצאת דברים חדשים כי לא יכלו לתת דבריהם לשיעורים שאם השתמשו בדרכי המדרש הנרחבים ליסוד עליהם ההלכות הישנות בהכרח צריכים לסמור על הדרכים ההם כשיצאו מהם תולדות חדשות.

מדרש התורה התרחב הרחבה גדולה בהשתדלות הלל הזקן מעת שהגיע לנשיאות ויסד בתים לתורה. כבר בעודו בבבל ועוד טרם שכתו לפני שמעיה

(1) דקדוקי הירמזי ממלת אחת ולא כתום בשבת (ג.) שהבינו כי בעשותה דריש אמלאכה ואינו כן. וכל דקדוקי התוס' אינם רק לפלפול ואין ראוי שנוסח לבעלי התלמוד פירושים אשר לא יסבול השכל והלשון, מדרקדוקים קלים. ודע שלולא הרמז שבמלת אחת המורה על כולה כי מקצת אחת אינו ראוי שיקרא אחת, אדרבה מבעשותה היינו יבוליס לדרוש אפילו מקצתה. דהנה בספרי שלה פ"י ק"י דריש בבאבם אל הארץ שנה הכתוב ביאה זו מכל ביאות שכל ביאות הוא אומר והיה כי תבואו וגו' והיה כי יביאך וכאן הוא אומר בבואכם ללמדך שכיון שנכנסו לארץ מיד נתחייבו כחלה. והכונה מבוארת שתבואו בעתיד מכון על ביאה שלמה כלומר אחרי שכבר תהיה שלמה ביהאם אבל בבאבם במקור הכונה על מקצת ביאה מיד כשתתחילו הביאה. וא"כ כמו כן נדרשו כאן אלו כתוב ועשתה או תעשה תהיה הכונה על עשייה שלמה אבל בעשותה נוכל לדרוש גם על מקצת עשייה. וע"כ אין מדרשו אלא ממלת אחת.

(2) כל הנלמד במדות נקרא מדרש. ירושלמי קידושין פ"א ה"ב ובבלי (י:) בין הנלמד בק"ו ובין בכ"וים ובין בשאר מדות. ותימה שמצאנו בתוספתא סנהדרין פ"ו מדרש וק"ו נזקקין למדרש הרי שמבדיל בין ק"ו ומדרש, והרמב"ם פ"ו ה"ח מתלמוד תורה העתיק התוספתא, ונירסמו: מדרש ואגדה נזקקין למדרש, אגדה וק"ו נזקקין לק"ו, ק"ו וג"ש נזקקין לק"ו. ונראה שיש הבדל בין מדרש ובין דברים היוצאים על פי המדות נגד חס"ם. אבל יוצא לנו מזה שהשתמשו בדבור מדרש לשני מניס, האחד הוא מדרש בבחינתו המצומצמת והוא פירוש המקרא כלא ע"ם המדות, והשני כולל כל דרש שבכתובים באיזה דרך שיהיה.

ואבטליון היה עוסק במדויק התורה. ורבותיו אשר היו דרשנים גדולים עוד העצימו בקרבו התשוקה. ונוסף על זה ראה כי הזמן דורש כן. כי מצד האחד היה הכרח להוכיח כי תורת הזקנים איננה תורה חדשה אשר ברו מלב כמחשבת הצדוקים אמנם נוסדת במקרא. ומצד השני הוכרח להשתדל כהרחבת מדרש התורה כדרך שהתירשלו ממנו גם מקצת מן הפרושים כאשר ראינו מענינים של בני בתירה ומאשר הוכיחם הלל על חסרון הדרושה. כל המראות האלה. בצירוף עם הענין כי הלל היה מסדר ומונה ומיסד המדות אשר התורה נדרשת בהן. הם רושמים ברורים כי בעת עלותו לנשיאות נתן לבו להעצים את מדרש התורה ומאז החל גם כן המדרש להתרחב. אכן אין לנו ממנו וגם לא משמאי רק מעט מדרשים אשר נקראו על שמם. אבל אין זה ראייה על חסרון מציאותם כי בלי ספק הרבה מדרשים אשר יש בידנו ולא נקרא עליהם שם אומריהם ייוחסו להם וביחוד להלל. מהלל נזכרו שבעה מדרשים ומשמאי ארבעה. תכונת המדרשים אשר להלל מראה לנו כי בסברה יורד לסוף דעתה של התורה. ומפרש לפי שיקול דעתו (1) אז במקום שהוכרח לסתור משמעות הדברים ככתבם (2) ואם לפעמים פירש הדברים ככתבם לא עשה כן כי אם בעת שגם הסברה מחייבת כן (3) או שנהג בעשיית מצוה מן המצוות לעשותה דברים ככתבם (4) אבל זה איננו ראייה על תכונת דרכו במדרש התורה אך מזה ראייה כי היה מדרקק במצוות. אבל במדרשו של שמאי נמצא שכולם נדרשים דברים ככתבם אף אם הסברה אינה מחייבת כן (5) מזה יוצא לנו כי המסילה החדשה במדרש התורה אשר סללו

- (1) הלל דרש כתוב אחד אומר וזבת פסח. . . . צאן ובקר וכא מן הכבשים ומן העזים תקחו הכיזר צאן לפסח צאן ובקר להגהה (ירושלמי פסחים פ"ו ה"א) וע"י במבולתא בא פ"ד בבלי שם (ע"י: ומנות (פ"ב). עוד דרש כא"י ו' ימים תאכל מצות וכא"י ד' ימים ו' מן הדרש ו' מן הישן (ירושלמי שם) ומבולתא בא פ"ח בשם דבר אחר ובספרי ראה בשם ריש ומנחות (ס"ו). בשם ר"ש ב"א וע"ש בתוס' ובאלה הכרע משקל דעתו.
- (2) עוד דרש גרפא הנתק ולא שנתק נתק בתוך נתק. שלשמשמעות הדברים ככתבם ראוי שיהיה טהור כיון שנרפא הנתק ונתקיים תנאי הנתק אבל נטה ממובן הזה מפני שהסברה מחייבת ההפך כי הבין כונת התורה שכל חולי נתק גורם טומאה ואין לטהרו כי אם גרפא רפואה שלמה. וכן דרש גרפא הנתק טהור הוא יכול ופסור וילך לו ת"ל וטהרו הכהן. . . . יכול אם אמר לו הכהן על טמא טהור ת"ל טהור יהא טהור הוא. גם בזה יבאר שלא יובן הדבר וטהרו הכהן ממש שהטומאה והטהרה ביד הכהן אלא הטומאה תלויה במציאות הנתק והטהרה בהרפאו ואין מתעודת הכהן כי אם לברר אם נמצא הנתק או גרפא (ע"י ה"כ תזריע פ"ט תוספתא נגעים פ"א). ביום השביעי יגלחנו וביום השמיני יביא שתי תורים גלח בשמיני יביא קרבנות בתשיעי (נזיר מ"ד:). וזה מסברה כיון שנאמר גלח והבאת הקרבנות יהיה בשני ימים שונים מזה דן שגם בשגלח בח' לא יביא קרבנות כמשמעות הדברים ככתבם דהיינו בשמיני אלא ביום של אחריו.
- (3) ונוגע בבבולתא יטמא אפילו הם בתוך המים (ה"כ שמיני פ"ט) דרש דברים ככתבם מפני שהסברה מחייבת בן שאיר וטהר הטובל במים ושרץ בידו.
- (4) על מצות ומורורים יאכלוהו שיהא כורכן בבת אחת ואוכלן (פסחים קמ"ו). ובתוספתא (שם) כן נתג הלל לעצמו ולא מצאנו שאמר הלל שיהא זה חק ולא יעבור אלא הוא עשה כן למצוה מן המובחר וזה כונת הבריותא יכול יהא כורכן. כדרך שעשה הלל וכו' כלומר יכול שמה שעשה הלל הוא לחק ולא יעבור. אבל לא הבריותא פליגא על הלל ולא הלל על הבריותא. אך בעלי הגמ' לא הבינו כן.
- (5) שמאי דרש עד דרתה אפילו בשבת (שבת י"ט: תוספתא ערובין פ"ג) אותו הגהת בחרב בני עמון ללמד שהאומר לשלחו צא והרוג את הנפש הייב המשלח (קידושין מ"ג:). שאור או תבלין טמאים אינם משמאים עד שיהא בהם כביצה (עירלה פ"ב מ"ה) וזה למד בלי ספק מדרשה כמבואר בת"כ שמיני פ"ט אוכל יטמא מלמד שהוא מיטמא בכ"ש יכול יטמא אחרים בכ"ש ת"ל אשר יאכל הא אינו מטמא אלא כביצה. והמדרש המובא בשם אלעזר בן חנניה ב"ח בן גוריון זכור את יום השבת לקדשו והוא זוכרו מאחד בשבת שאם יתמנה לך מצה יפה תהא מתקן לשם שבת (מבולתא יתרו פ"ו) נראה שזה המדרש מקובל משמאי שאמרו עליו כל ימיו היה אוכל לכבוד שבת מצא בהמה נאה אמר זו לשבת וכו' (ביצה מ"ז:). וזה מסכים עם מה שאמרו משמם של בית שמאי מחד בשבא לשבתך.



שמעיה ואבסליון היא היתה הדרך אשר יביר לו הלל להשיג בו הרחבת מדרש התורה. אך לשמאי לפי דרכו היתה הרחבת המדרש דבר בלתי אפשר. וחלוק הדעות הזה אשר היה כבר בימי בני בתירה כפוסט מים בקרב הפרושים התנלע יותר ויחי כמעין המתנבר; וכשרבו תלמידי הלל ושמאי רבתה המחלקת ותהי התורה כשתי תורות. אף כערך שנחלקו דעותיהם במדרש נחלקו בהלכותיהם. ההלכות אשר נזכרו על שמס ביחוד מעט הנה. מהלל יש לנו שמונה הלכות, ולא הוגד כי יש מחכמי דורו היה חולק על אחת מהן. משמאי יש לנו חמש הלכות וגם עליהן לא מצאנו חולק. מלכר אלה ואלה נזכרו חמש הלכות אשר היתה בהן מחלקת בין שמאי והלל. מהלכותיהם אשר נחלקו עליהן וביותר ממחלקות תלמידיהם אנו רואים כי היה שונה דרכו של הלל מדרכו של שמאי בלימודיו. ואם אמנם כי היו דבריהם רק מעטים, ככל זאת נוכל לשפוט על הליכותיהם בלימודים מפרי תלמודם אשר גדל והצליח אצל תלמידיהם. ובפרט כי בין ההלכות שנזכרו בשם ב"ש וב"ה, מספר לא מעט אשר הן מזמנם של הלל ושמאי עצמם. הלל אחז בידו האחת את המסרת, ובידו השניה את ההתכוננות במסרת הזאת. הוא דרש ובקש לדעת את הגורמים אשר היו סבות ההלכות הנססרות, ואיך ומתי ואנה? הגורמים יתכנו או לא יתכנו (1). כן עבר בחקירה על ההלכות הקדומות וברר וזקק אותן, ובכל ענין חדש אשר בא לידו וראה שעל פי הסברה ראוי לנשות מן ההלכה הקדומה לא חש ונטה. אבל שמאי לא נטה מן המקובל בשום ענין והוא השתדל בהפך לרמות כל ענין חדש אשר עליו דן אל ההלכה הקדומה אשר היא כענינו אף שאין הנדון דומה ממש לראיה. השתדלותו הלל היה להבדיל בסברה בין הנראים דומים ואינם דומים, והשתדלותו שמאי היה לקרב בחזקה את הרחוקים ולרמות את אשר אינם דומים כי אם למראה עינים. על ידי סלפולו ובחריפות השכל (יבמות יג:). ולפי זה שניהם עסקו בבקרת ההלכה אלא שאצל הלל היתה הבקרת המדה לקיום ההלכה או לכישולה ואל שמאי היתה ההלכה המדה לבקרת ולחקירה. ואם נרצה לרעת מה היתה דעת המאחרים מתכונת שמאי ואיך היה משפטים עליו? צריכים אנו להסתכל במשפט האיש אשר המשילוהו המאחרים אל שמאי. האיש הזה היה רבי אליעזר בן הורקנוס שאמר עליו כיהוא שמותי. זה השם נתנו לו לא להיותו תלמיד שמאי כי לא היה כן, כי אף מפני שהלך בעקבות שמאי. והנה מכל מה שידענו מרבי אליעזר הזה נבין שרבו בלמודים על האפן שתארנו דרכו של שמאי. גם רבי אליעזר לא נטה מן המקובל כחוש השערה ולא אמר דבר שלא שמע

(1) כלכלת השבת הלל לעצמו היה אוסר (תוספתא מעשרות פ"ג) המלך כלכלה לשלח לחברו לא יאכל עד שייעשר אר"י הלל לעצמו היה אוסר (שם וביצה ל"ה). פרשי שהוא לברו אוסר וחכמי דורו חולקים עליו. אך בכלכלת השבת חולקים גם ב"ש וב"ה ומה נראה שבתחלה אירע המעשה להלל והוא היה אוסר על עצמו ותלמידיו תפסו תומרא זו להלכה. הלל אוסר לומר הלויני עד שיבוא ב"י, או עד שאמצא מפתח, וכן היה אומר לא תלוה אשה כבר לחברתה עד שתעשה דמים שמה יוקירו החמין ותבוא לירי רבית (ב"מ ע"ה). וע"י תוספתא שם פ"ז הלל מסר ההלכה שהפסח דוחה את השבת, ועובדים על שבות במקום מצוה (פסחים ס"ו). שיבא אדם את עולתו חולין לעזרה ויקדישה (נדרים ט'). שמאי אומר: כרשני תרומה יאכל צירד (מעשר שני פ"ב מ"ד). סלע של מ"ש לא יפרוט אלא יתנהג בתנות ויאכל כנגדה (שם מ"ט) מלבן של כסא טמא, וכן העשויו בתוך הערכה טמא (כלים פכ"ד י"ד) רובע ימנעם אחד מן השדרה או מן תגולגלת שטמא באהל (נזיר כ"ג). וע"י עדיות פ"א, מ"ז). ואלה הן מחלקותיהם שמאי אומר שלא לסמוך והלל אומר לסמוך (חגיגה פ"ב, מ"ב) ש"א כל הנשים דיין שעתן והיא מפקידה לפקידה (נדה פ"א, מ"א) ש"א מקב לתלה והיא מקביים (עדיות פ"א מ"ב) היא כלא הין מים שאובין פוסלין את המקוה וש"א מ' קבין. (שם מ"ג) הנוצר לת ש"א הוכשר והיא לא הוכשר (שבת ס"ו). ע"י"ש במקצתם שמאי לקולא וע"י מה שכתבתי במבוא למכילתא ע"ס פירוש מדות סופרים.

מרבתי. ועל כל נדון חדש שלא שמע מה אמרו בו הקדמונים אמר לא שמעתי ולא הכריע מדעתי (סו. כו:) וכן היה משה מדותיו ולא הפריש (יבמות קח:) ולא הרשה את תלמידיו לאמר טעם ההלכה כי אם לקיים ההלכה הקדומה (ננעים פ"א מ"ז ובת"כ תורע פ"ו ופס"ז) ועוד ענינים כהנה וכהנה המסופרים ממנו אשר כולם מורים כי הליכותיו בלמודים היו על הדרך שתארינו ועל כן מן הנמשל נוכל לשפוט על המשל. והנה הדבקות בהמקובל מבלי לבקר בין דומה לאינו דומה גורם לרוב חומרות חדשות וההפוך בהפך. וזה הדבר נתקיים בהלל ושמאי וזלמדיהם. לשמאי ולביתו עלו לזיב חומרות בידו ולהלל ולביתו בהפך. המופתים היותר נאמנים אשר יתנו תעודה כמה החזיק שמאי במסורת מבלי נשות מן המקובל אף בענין שאין הנדון דומה לראיה המונחת בההלכה הקדומה, יגלו ויראו מתוך כמה מעשים אשר מסופרים משמאי הזקן. אמרו עליו שלא רצה להאכיל את בנו הקטן ביום הכפורים ונזרעו עליו חכמים והאכילוהו בידו (תוספתא יומא פ"ד 1) וזה ודאי מפני שסמך על הלכה קדומה שמחנכים את הקטנים במצות ולא הבריל בין קטן לקטן ובין ענין לענין. ואולי בסבת המאורע הזה קבעו ההלכה: הקטנים אין מענים אותם ביום הכפורים אבל מחנכים אותם לפני שנה ולפני שנתיים (יומא פ"ב) ופעם אחרת הראה את קפידתו בחנוך הקטנים שכלתו ילדה כחג הסוכות בן זכר ופתח את המעוזה וסמך על נבי המטה בשביל הקטן (סוכה כ"ח) ומעשים כאלה אין צריכים פירוש. אך כל אשר עינים לו יראה כמה מאן שמאי לנשות מעצמות המקובל אף באופן שאין מקום למעם הדבר המקובל. ואף כן נראה מהלכותיו. לענין מומת אהל סכר שמאי שרובע מעצם אחד מטמא (ערוית פ"א מ"ז) וסמך בזה על ההלכה שרובע גורם מומאה ולא נטה ממנה כשום ענין והחליט שזה הרובע הוא מכל מקום ואף מעצם אחד. וכן מה שאמר: כל הנשים דין שעתן (נדה פ"א מ"א) ודאי שהיתה הלכה מקובלת שאין מחזיקים אשה למטא נדה עד שתראה וכן הוא דין התורה באמת, ועל כן לא נטה מזה. אף שהסברה נותנת שיש לחוש שכמו שנמצאת עתה מטמא כן כבר היתה בה מומאה לפני זה. ובנדון זה אנו רואים שעל פי דרכו יצאה לו קולא.

לא כן עשה הלל. הוא ברר וזקק את ההלכה הקדומה והבריל בין מעשה למעשה ובין זמן לזמן בסברת השכל. ובהן את טעם הדבר ועל פי בחינתו נתן לו קיום או במלו. כן נראה מתוך הלכותיו וביותר מתוך ההלכות אשר נאמרו ונשנו על שם בית הלל, כאשר יתברר. דרך הבקרת הזה מהלך גם בין תקנותיו אשר תקן. מתקנותיו לא נתקיימו לנו כי אם שתיים אשר מיוחסות אליו בבידור. האחת היא: כשראה כי נמנעו העם מלהלוות זה לזה ועוברים על מה שכתוב בתורה: השמר לך פן יהיה עם לבבך דבר בליעל וגו' התקין פרוזבול (שביעית פ"י מ"ג) ותכלית הפרוזבול שלא תהיה שביעית משמטת את המלוה, ועקר בזה מצות השמטת כספים הכתובה בתורה. גופו של פרוזבול הוא מוסר אני לכם איש פלוני ופלוני הדיינים במקום פלוני שכל חוב שיש לי שאנבנו כל זמן שארצה והדיינים חותמים או העדים (שם מ"ד 2) ומתוך התקנה הזאת

(1) בבלי יומא (ע"ז:) הגוי שלא רצה להאכילו בידו אהת וגזרו להאכילו בשתי ידים ופי' בגמ' הטעם שבתא ועיב עיקר המניעה משום שלא רצה לרדוק ידיו אבל לא משום חנוך הקטן. ובתוספתא הנזכרת בפנים מוכח להדיא שהטעם שלא רצה להאכילו הוא משום חנוך הקטן. ואחרי התוספתא נמשכתי ודברי הגמ' ציע.

(2) דין הפרוזבול הוא בין במלוה בשטר ובין במלוה על פה אלא שלדעת התלמוד במלוה בשטר מדינא אינו צריך פרוזבול רק מוסר שטרותיו לבד שכן שנינו המוסר שטרותיו לבד אינו משמט. ובגיטין (א.) פירשי מוסרי: לכם, שאחם תהיה הנתנים ואני לא אגוש. ובמכות (ג.) פי' שמוסר שטרותיו לבד היינו פרוזבול ובתוס' שם תולקים וכתבו שמוסר שטרותיו לבד ופרוזבול חרי מלי נעוה וכן דעת הרמב"ם פ"ס מה שמיטה ורש"י יחיד בדרע' זו. אבל מקורו של רש"י

נראה כי היתה כל מנתתו להעמיק בכונת התורה ולבא עד תכנית דעתה. כי הכיר שתכלית חקי התורה להחזיק את חק המוסר, וראה כי חק השמטת כספים בא בהתנגדות עם חק אחר והוא להלות לעני בעת דחקו ועל ידי זה מדת המוסר והחסד לוקה ולא נוכל להחזיק האחד בלתי אם נפר את השני, אמנם לפי משאלות זמנו היה האחד נחוץ יותר מהשני על כן לא בושש הלל מלעקור את זה למען לת מעמד אל הנחיצה ממנו. עוד תקנה אחרת נזכרת על שמו בכחינת המוכר בית בבתי ערי חומה. שלפי חק התורה יהיה ננאל עד מלאת שנה תמימה ואם הגיע יום האחרון לחדש השנים עשר ולא ננאל היה חלוט לקונה ועשו בערמה שהיה הקונה נטמן ביום כלות ה'ב חדש שלא יהיה המוכר יכול לנאל ויהיה חלוט לו. לזה תקן הלל שיהיה חולש מעותיו בלשכה ויהיה שוכר ונכנס והקונה נוטל מעותיו (ערכין פ"ט, מ"ד). מיתר תקנותיו לא הונד לנו. ויש ליחס להלל ולבני זמנו גם מה שנתקן: שיהיו מתקינים לכהן גדול ביום הכפורים כהן אחר תחתיו שמא יארע בו פסול ולא יהיה יכול לעבוד עבודה (יומא פ"א מ"א) וזה החק נתקן כסבת מעשה שהיה בהיות מתתיה בן מהיאפיל כהן גדול קרה לו מקרה לילה בליל יום הכפורים והיה יוסף בן אילם משמש תחתיו ומסבת המעשה הזה היה לחק כי בכל שנה ושנה יהיו מתקינים כהן אחר תחתיו (ירושלמי יומא פ"א ותוספתא פ"א ע' נרעץ ח"ג צד 230). והנה הכהן הזה נהג שררותו בזמנו של נשיאות הלל הזקן (סביב לשנת ג'א תשנ"ו לצירה) ובלי ספק יצאה התקנה מאתו ומבית דינו. ואין ספק גם כן שאז תקנו שיחיו הכהן מעיר כל הלילה ודורש בתורה או דורשים לפניו כדי שלא יישן, ועוד תקנו שלא יאכל הרבה בערב יום הכפורים להשמר ממקרה לילה. כי ממה שקרה למתתיהו מקרה לילה נראה כי עד הזמן ההוא לא היה המנהג שיהיה הכהן נעור כל הלילה (יומא פ"א מ"ד ומ"ו). בכל התקנות שחקן הלל לא נמצא ששמאי מתנגד לו כי גם שמאי לא עצם עיניו מצרכי הזמן. וכבר אמר כן בפירוש. בעת ההיא היו עובדי האדמה נוהגים קלות ראש בשביעית. כי לא לבד שהיו חורשים שדותיהם בשביעית אלא שעשו החרישה על צד היותר טוב. וזה היה רע בעיני שמאי. ויאמר על שדה כזה שנמייבה בשביעית אלו היתה השעה פנויה נזרני עליה שלא תזרע (תוספתא שביעית פ"ג). ומה היה לזמן ההוא אשר אמר עליו שמאי שאינו כשר לנזור נזירה? נראה שהסבה היתה זאת. כי נודע כמה כבד על ישראל עול המסים בימי הירודוס כי הוא לקח את כל יניעם, ולמען בצוע בצעו מעשקות היה עינו ולבו תמיד על יניע העם לכל יסכר המעיין אשר ממנו שאב את עשקו.

הוא מן הספרי ראה פי' ק"ג את אחיד השמט ידך ולא המוסר שטרותיו לביד מכאן אמרו הלל תקן פרוזבול. ובהשקפה ראשונה זה כדעת רש"י. אך בירושלמי שביעית פי' הג' אמרו: מכאן סמכו לפרוזבול שהוא מן התורה. ופרוזבול מן התורה? בשחקין הלל סמכוהו לדברי תורה. ולפי' כונת הספרי כיון דמסירת שטרות דבר תורה גם הלל תקן פרוזבול וכן פי' הדין והתוכן מהמשנה דנתן המלוה על המשכון והמוסר שטרותיו לביד אינם משמשים פרוזבול אינו משמש. ומה שפרש"י שאתם תחיו הנוגשים ולא אנוש אני אין הכונה שהביד גובין החוב שהדי כתב: כל זמן שארצה אגבול. הרי שאין הביד גובין. ותנן בעל חוב שבוטא שטר חוב ואין עמו פרוזבול הרי אלו לא יפרעו (כתובות פ"ט מ"ט) הרי שהיה השטר הפרוזבול ביד הנאלץ. אבל כונת רש"י שני' הפרוזבול לא נחשב כנוגש אם גובה החוב אלא הנגישה באה מצד הביד. וכתבתי כל זה מפני שראיתי שאחרים טעו בדינים הללו. ודע שזה המדרש את אהיך תשכט ידך וגו' ולא המוסר שטרותיו לביד לדעתי מחודש אחר תקנת הלל. שהיתה תקנת הלל קשה בעיניהם לעקור השמטת כספים שהיא מצוה הכתובה בתורה, על כן השתדלו למצוא לו סמך ודרשו שמוסר שטרותיו לבית דין אינו משמש על פי הדין, ובהו סמכו תקנת הלל במדרש הכתוב. שאילו היה הדין מכבד שהמוסר שטרותיו לבית דין אינו משכט במשמעות הכתוב שבתורה לא היה נחוץ כל כך לתקן תקנה לעקור דין תורה.



ולכן כל חק ומשפט אשר הפריע את העם מעבודת האדמה — אשר היא היתה עיקר עסקם — השתדל להרחיק. והן אמנם ירא להפר חק שנת השמיטה מפני קנאת העם והחכמים, אבל זה היה בלי ספק חק ממעם המלך, שעל כל פנים כל עבודה לצורך מוצאי שביעית שתיעשה בשביעית, ועל כן על זה דברי שמאי מכוונים: שאין השעה פנויה לגזור גזירה זו. וזה הדבר שהיתה המלכות אונסת אותם על החרישה בשביעית אירע בזמנים שונים ותמיד התירוהו חכמי הדור (1).

בכל התקנות האלה היתה יד שמאי תכון עמו ובגזירה שגזר בבחינת מומתת הידים נאמר מפורש כי הסכימו שניהם עליה (שבת י"ד:). ובלי ספק היו נוהגים זה עם זה בשלום ובאחווה אף כי היו חולקים בדעותיהם, אכן מאורע אחד יסופר מהם אשר ממנו נראה כי שמאי בא לפעמים בקשיות רוחו נגד הלל ורוצה להעמיד דעתו בחזקה. פעם אחת נשאלה שאלה: אם הנוצר לנת הוכשר או לא הוכשר? על זה אמר שמאי הוכשר והלל אמר לא הוכשר. אמר לו הלל לשמאי מפני מה בוצרים בטהרה ואין מוסקים בטהרה? אמר לו אם תקניטני נחזני מומתא אף על המסיקה. והנה במאורע הזה יראה לעינינו הלל בשאננות רוחו ושמאי בקפדנותו, הלל שוקל דעתו במאזני הסברה ושמאי בא בחזקת יד ובקפדנות. וביום ההוא נצחה הקפדנות את הסבלנות כי אותו היום היה הלל כסוף לפני שמאי (שבת י"ז. 2). אך לכבוד אהבת האמת של קרמונינו נחשוב, כי לא מפני חזקת ידו של שמאי נכנע הלל ונתכסלה דעתו. אמנם בלי ספק נהנו כשורת הדין וכהלכה שעמדו לפניו ורבו בועד ההוא המסכמים עם דעתו של שמאי, וזה הסבה אשר כסף הלל את ראשו ביום ההוא לפני שמאי. יותר מקפדנותו של שמאי נרמז קנאת תלמידיו שמאי דאבון נפש להלל. ענותו הרבה ואהבת השלום אשר היתה עמדה לראשו הן היו בעוכריו. כי יש בני אדם אשר לא ידעו להעריך יקרת מעלות ומדות כאלה אצל זולתיהם, ויחשבו כי האיש אשר ינהג עמם בענוה וכאהבת השלום לא יעשה כן מהיותו ענו ואוהב שלום באמת אמנם מהכרתו את חסרוניו ומדעתו את רפיון נפשו. אף כן היה הדבר אצל תלמידיו שמאי אם ראו כי היה הלל נוח ועלוב ומבטל דעתו מפני דעת אחרים, לא יחסו זה לענותו ולאהבתו את השלום, אמנם חשבו כי סבלנותו של הלל היא מהכרתו את רפיון נפשו ומאין יכלת להעמיד שיטתו נגד שיטת מתנגדיו. ולבעבור זה חברו עליו לפעמים וכראותם חפצו והשתדלותו להפסיק דעתם אמרו כלבם: נצחנוהו! פעם אחת הביא הלל עולתו לעזרה ביום טוב וסמך עליה, חברו עליו תלמידיו שמאי . . . ואמר לחם נקבה היא ולשלמים הכאתיה והלכו להם (ביצה כ: ירושלמי חגיגה פ"ב ה"ג תוספתא שם פ"ב). והנה הוא משנה את האמת מפני השלום כי באמת לא היתה נקבה ולא הביאה

(1) עיי' ירושלמי שביעית פ"ד וסנהדרין פ"ג ובבלי סנהדרין (כ"ו). ובתוס' שם ד"ה משרנו ובתוס' י"ט שביעית פ"ד מ"ב. ומה שכתבו בתוס' בתי הראשון שלא התירו אלא בשביעית בזמן הזה שהוא דרבנן, זה הטעם לא שייך על זמנם של הלל ושמאי כי בימים הראשונים כשעוד התנגדות הצדוקים בתקפה ודאי שלא היו מקולים בשום תקנה שעיקרה מן התורה ונתקנה בימי הסופרים הראשונים. ואדרבה עשו לדברי סופרים כאלה חזק ויותר משל תורה. ועל כן גם מה שחשבו בעלי הגמ' בגיטין ובירושלמי פרק בתרא משביעית להציל על הלל שתקן פרחבול נגד חק התורה ואמרו ששמטת כספים בימי בית שני כדברי סופרים אין זה התנגדות קיימת שודאי מצד הזה לא היה הלל מקול בדבר שלא ליתן לצדוקים לרדת. אבל בעלי הגמ' שפשו על הדבר לפי זמנם. וכבר הבין רבא בגיטין שאי אפשר שזה טעמו של הלל ואמר שבאמת בדברים שבמקום הדשות ביד חכמים לעשות כראות עיניהם אף נגד חק התורה וכפי רשי שם. (2) בבבלי שבת הוסיפו: נעצו הרב בבית המדרש ואמרו הנכנס יכנס והיוצא לא יצא וזהו היום קשה לישראל ביום שנעשה בו העגל אבל מירושלמי והוספתא נראה שכן היה בגזירת יח דברים.

לשלמים. אך הם בראותם שהפס דעתם וכמעט התכנע נגדם, התברכו בלכם לחשוב כי הלל הכיר כי עצם עליו תלמודו של שמאי ובטל את דעתו מפני דעתם במחלקת הסמיכה וחשבו שנכרה ידם על הלל עד שבקשו לקבוע ההלכה כדבריהם. וכמעט כבר היתה מחשבתם יוצאת לפעולת אדם לולא היה שם אחד מתלמידי שמאי אשר לא היה נמהר הדעה כחבריו, והוא הכיר כי מה שעשה הלל לא עשה כי אם מענותו ומאהבת השלום. האיש הזה היה בבא בן בוטי והוא ידע שההלכה כהלל ואף קנא קנאת האמת וקבע ההלכה כהלל. מלבד מרת הענוה אשר בה הלך הלל עד הקצה, היה דרכו בשאר מדותיו ומעשיו דרך הממוצע. ועל כן לא אהב את החסידות העוברת גבול המיצוע (אבות דר' פ"ב), אכן בכל מעשיו השתמר מאד בלבתי שנות ממנה העם ומשבח זאת המדה כציור יפה באמרו: אל תראה ערום ואל תראה לבוש, אל תראה עוסד ואל תראה יושב, אל תראה שוחק ואל תראה כוכה שנאמר עת לשחוק (תוספתא ברכות פ"ב) מזהיר בזה את בני אדם להתנהג בכל עת כמנהג האדם אשר יושב אתם ובמסיבתם. (מס' ד"א זוטא פ"ה). ועתה אם נסתכל בכל המדות אשר היו כעטרת תפארת לנפשו לא יפלא אשר היה לב כל ישראל אחרי ואף הן עמדו לו כי הירודים השלים עמו עד כי לא נמצא אף רמז קל כי היה עורר אותו מדנים. גם הוא השמר לנפשו מלמרות פני הרשע הזה. אמנם מעשה אחד אשר עשה הירודים היה בלי ספק למורת רוח גם להלל. הנה מן הימים אשר עלו מהגולה היה בידם ספר 'יוחסין'. ספר היחש הזה צוה הירודים (לשרפו 1). וזה הדבר היה רע בעיני הלל כי גם יהושע משפחתו של הלל אשר התייחד עמו דוד מלך ישראל נשרף עמו. (ואולי בעת ההוא שנה הלל (קירוש' ע"ה). עשרה יוחסין עלו מבבל, ואולי המינה הזאת הוא העתק מספר היחש הנשרף) המעשה הרע הזה היה סבה לתקנה חרישה. הן לפני ישראל כהיות ספר היחש במקדש היה הספר ההוא נותן תעודה על כל משפחה ומשפחה, וכל דרישה וחקירה אך למותר, אבל מעת שהאבירי הירודים היתה הדרישה במקום התעודה על פי הספר, ועל כן גם מהעת ההיא היה לחק להושיב בית דין אחורי בית לפרכת אשר שם בדקן יחסי כהנה 2) והבית דין הזה היה מן הכהנים כי הם ידעו מי הם המתחכים לשכמם ונקרא: ב"ת ד' ין של כהנים. ובלי ספק היו דנים גם על דברים אחרים וביחוד בנוגע במשפטי הכהנים ודיניהם.

בכחינת מותו של הלל הניע אלינו מאמר אחד מתוך ההספר אשר הספידו לו: אי חסיד, אי ענו תלמודו של עזרא! (סוטה מ"ח: ושם בירושלמי ובתוספתא

(1) יאסמ קורות היהודים והכתות 323 הערה 1 על פי דבר זאקס בייטרעגע ח"ב 156 (2) מדות פ"ה מ"ד שנינו לשכת הגזית שם היתה סנהדרין, יושבת ודנה על הכהנה. ובקידושין (עו:): אמרו: שם היו יושבים מיהם כהנה ולויה ופדשי' בלשכת הגזית וכו' וכונתו על המינה דמדות. וצ"ע שלא אמרו שם בפירוש סנהדרין יושבת כג"י המינה? ועוד שהדבור מ"ח ס"ב הנה מוכיח שמפקדה מיוחדת דבר, ונראה מזה שלתכלית הבדיקה ביהוסי כהנה היה ב"ד מיוחד. ואמת שבכונן כן בספרי פ' קרח פ"י קט"ז: ואתה ובנך תשמורו את כהנתכם לכל דבר המזבח ולמביית לפרכת מכאן אמרו כקום היה אחורי בית לפרכת ששם בודקין יהוסי כהנה. הרי שביהוסי כהנה היו יושבים במקום מיוחד והוא אחורי בית לפרכת. ומי היו השומרים את הכהנה? כלומר את יהוסי הכהנה, אהרן ובניו. ואף שגם בתוספתא פ"ב מהגיגה הני בלשכת הגזית ששם יושבים יחסי כהנה ויהוסי לויה. נראה שגם זה שלא בדקדוק, והעיקר כאמור בספרי, ובספרי בהכרח שלא היתה הכונה על לשכת הגזית, שאם כן לא היה אוכר: מקום היה. ועתה זה הוא המקור להשערותנו שהיה מקום מיוחד אחורי בית לפרכת אשר שם ישבו מ"ח ס"ב כהנה, והמירוס האלה הבודקים היו כהנים וזה הוא ב"ת ד' ין של כהנים, המובא בכתובות פ"א מ"ג ובראש השנה פ"א מ"ו. ועי' מה שכתבתי בפנה הזאת במאמר מיוחד במכתב העתי העברי המגיד משנת תרכ"ז.

פ"ג). המליט המעטים האלה יגידו את כל תקף מעשיו ואת תכונתו. בהם מתוארת חסידותו וענותו כי חסיד היה בכל מעשיו, וענו מאין משלו בין חכמי דורו, והמשיליהו לעזרא יען שהוא היה מוחזק כי החזיר את התורה לישנה כעזרא בדורו. כמו ששים שנה קודם חרבן הבית היה שנת מותו. ממות שמי' לא הוגד לנו מאומה. אך משני דברים אשר יסופרו נראה כי מת שמאי לפני הלל. האחד, מן המעשה אשר אירע להלל עם תלמידי שמאי, ומה שקבעו ההלכה כהלל, ובכל הספור הזה לא נזכר שמאי עוד. והשני, ממה שמסופר לנו שרצו פעם אחת להעמיד חכם אחד להיות אב בית דין, ואין לנו זמן כשר יותר מסוף ימי הלל אשר חי בו החכם ההוא ועל כן ההשערה קרובה כי מת שמאי בחיי הלל, ורצו להעמיד אב בית דין אחר במקומו (דרכי המשנה צד 57).

זה החכם היה עקביה בן מהלל אל. הוא היה מספואר במעלות נכבדות ואמרו עליו שאין עורה ננעלת בפני אדם מישראל כחכמה ובידאת חטא כמוהו. ימי חייו חלים לפני חורבן הבית, ובדור אחרי מות שמעיה ואבטליון. מאלה שני החכמים דבר בדברים קשים לא כדבר התלמיד טרבו אשר זה אות כי לא היה מכאי בית מדרשם. לא נודעו ממנו יותר מחמש הלכות (1). ולא יפלא אחרי שהפליגו חכמתו איך אירע כן שלא נשאר לנו מאומה יותר מאלה ההלכות? כי אמת הוא שלא היתה דעת חכמי דורו נוחה ממנו. ואמרו עליו שנתנדה מחבריו על אשר פצה פיהו לדבר בדברים קשים נגד שמעיה ואבטליון, ולולא שהיו רוצים להודיע ענינו לדורות למען למד אותם מוסר גם אלה ההלכות לא היו מגיעים אלינו. כי כן יסופר: שהיו שולחים אליו לאמר: חזור כך בארבעה דברים ונעשך אב בית דין. אמר להם מוטב לי להקרא שומה כל ימי ולא לעשות שעה אחת רשע לפני המקום, אך הטעם למה לא רצה לחזור מארבעה הדברים? הכיננו הוא עצמו בצואתו לבנו, כי כאשר קרבו ימיו למות אמר לבנו: חזור כך בארבעה דברים שהייתי אומר. ויהי כאשר שאל אותו בנו: ואתה למה לא חזרת כך? השיבו אני שמעתי מפי המרובים והם שמעו מפי המרובים אני עמדי בשמועתי והם עמדו בשמועתם אבל אתה שמעת מפי יחיד ומפי המרובים מוטב להניח דברי היחיד ולעשות כדברי המרובים. מזה נראה כי בימי עקביה היתה מחלקת מרובים נגד מרובים על אודת אלה ההלכות ואם אמת הוא כי חי בימי שמאי והלל יהיה זה ראייה כי כבר אז החל הפירוד בין הפרושים, ואמנם נראה מזה גם כן כי בסוף ימיו השתדלו לחבר הפירוד כי כאשר יוצא מתוך דברי עקביה לא היה רק הוא אשר החזיק בשמועתו וכל חכמי הדור חלקו עליו ואולי היתה ההתאחדות הזאת פעולתו של כבא בן בוטי אשר קנא לתורתו של הלל והצליח לקבוע הלכה כמותו אבל לא היתה התאחדות תמימה ושלמה. כאשר נראה מהמחלקת אשר התמידה בין תלמידי שמאי והלל, מקורות חיי עקביה לא ידע רק זה המעט, אבל די הוא להראות לנו תכונת נפשו ומדותיו. לא רבים כמוהו אשר ישליכו שררה מנגד ויבחרו לשבת בשפל מאשר יהפכו דעותיהם ומחשבותיהם, מסכים עם המעשה הזה, הוא אחד ממאמרי מוסר הנאמר על שמו (אבות פ"ג מ"א): הסתכל בשלשד דברים ואי אתה בא לידי עברה, דע מאין באת, ולאן אתה הולך. ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון, ומי אשר יורה מוסר כזה בלא נחשבו השררה והכבוד בעיניו? יתר על מדת ענותו ויראת אלהים ענדתהו מדת אהבת הצדק והיושר. זה נכיר מתוך התישובה אשר השיב לבנו כאשר מה למות, כשעה ההיא בקש בנו ממנו שיפקוד עליו חבריו, אבל

(6) כל הקורות האלה יוצאות משהי משניות בעדיות פ"ה מ"ו ומ"ז ע"ש. ושם שנויה ד' הלכות ממנו וע"ע נדה פ"ב מ"ו נגעים פ"ה מ"ג בכורות פ"ג מ"ד ברכות (מ"ט). והחמישית היא בנגעים פ"א מ"ד ועל זו לא החזירוהו כי לא אסר ודא התייר דבר וע"י דה"מ צד 56.



עקביה לא חפץ בזה כי אמר אין זה מדרג הצדק והיושר שישתדל האב להמנות לב אחרים אל בנו בזכות האב, אמנם זכות עצמו היא היא שתקנה לו חן וחסד זולתו ועל כן אמר לבנו מעשיך יקרבך ומעשיך ירחקך.

הנה לפנינו משך זמן כחצי מאה אשר בו החלו דרכי התורה שבעל פה ללכת ארחות חדשות. לא עוד כימים הראשונים הימים האלה. הקשר האמין אשר החזיק את כל הפרושים להיות לב אחד ודעה אחת נרפה מעט מעט. השתדלות הראשים להחזיק תורת הזקנים לעמת התנגדות הצדוקים לא השיגה מבוקשה כי הדרכים אשר ברו להם מצאו מנגדיהם גם בין הפרושים אלה הדרכים היו שנים. האחד, הרחבת מדרש התורה באופן אשר לא היה כמוהו מלפנים. והשני, ביורר ההלכות של קדמוניהם למצוא טעם ונימוק. ושני הדרכים האלה מצאו מנגדים והשינו ההפוך שמש שיצו. הם רצו לפשר הדעות, וגרמו המחלוקת. תלמידי שמאי והלל החלו להרבות המחלוקות, ולא היו מחלוקות עובדות כי אם מתמידות כי למן העת ההיא לא פסקו ואלהים יודע עד מתי עוד!

### פרק תשעה עשר

בית שמאי — בית הלל —

שמאי והלל יסרו שני בתים למדרש ולהלכה, והם הביאו את התורה שבעל פה למדרגה חדשה. כבר ראינו שהדרישה בתורה ובהלכה התרחבה. במדרש התורה עסקו למצוא מקור ההלכה, והשתדלו גם כן לברר ההלכות על פי פלפולם. הלל חקר ודרש לעמוד על מעג כל הלכה ולפי סבתו שפט על קימה או עד ביטולה. אבל לשמאי היתה כל הלכה קדומה לחק ולא יעבור, והשתדל בפלפולו לתת לה קיום בכל ענין ובכל אופן. כן יצא מתוך הדברים הנאמרים על שמס, ועוד יותר יתברר כן מתוך מחלוקות בית הלל ובית שמאי אשר חלק גדול מהן יש ליחס לזמנם. לפני הזמן ההוא לא היתה מחלקת בישראל וכבר הודע לנו סבת הדבר למה הותר מזמנם קשר ההסכמה. כפוסר מים היה ראשית המדון והיה לנהר שושף אצל התלמידים אבל פרי המחלוקת היה התרחבות ההלכות לאין קצה. וכדמות המראה אשר ראינו בהתנגדות הצדוקים שהיתה סבה להתרחבות והתרחבות ההלכות ונולדו דינים חדשים אף כן נראה במחלוקת הבתים. היא היתה אם חקים חדשים אשר לא שערום הקדמונים. מתלמידי הלל אשר ישבו לפניו נזכרו שנים בשמס והם יונתן בן עוזיאל הגדול בהם ורבן יוחנן בן זכאי הקטן ביניהם. את יונתן בן עזיאל שכחו מאד והפלינו תורתו (סוכה כ"ח). אבל אין לנו ממנו דבר הלכה אשר למד רק מכלל מעשה שעשה נשמע ממנו דבר הלכה (ביב קלד.). לו יחסו תרגום נביאים (מגילה ג.), אמנם אם התרגום כאשר הוא לפנינו הוא ממנו עוד צריך ראיה (1) ר' יוחנן הקטן קראו הלל עצמו אב לחכמה ואב לדורות (ירושלמי נדרים פ"ה ה"ז ובבלי סוכה שם) ואף אמת כי נהיה אב לדורות והוא הציל את פלמית ישראל משחת. עוד היה חכם אחד שחי בזמן ההוא ונזכר בשמו והיה תלמידו של הלל והוא יוחנן בן החרוני (2) ולא נזכרו ההלכות

(1) עיי' צונץ בס' ג. ד. פ. 63, והרר אברהם גייגער בס' א. ש. צד 164 ועיי' לקמן פכ"ב.  
(2) רד"ם בדה"מ צד 53 הערה 8 מונה את יוחנן החרוני בין תלמידי שמאי ואת ר' צדוק אינו מונה כלל. ואינו כן שול' הגמ' ר"א ב"צ אומר כשהייתי לומד תורה אצל יוחנן החרוני ראיתי שהיה אוכל פת הרבה במלח בשני בצרת באתי והודיעתי לאבא א"ל הולך לו זתים והולכתי לו ראה אותן שהן לחים א"ל איני אוכל זתים [לחם כגו' תוספתא] באתי והודיעתי את אבא א"ל לך אמור לו הבית נקובה היתה אלא שסתמוה שמרים — ואע"פ שתלמיד שמאי היה לא היה עושה

בשמו אבל יסופר ממנו שפעם אחת הלכנו זקני בית שמאי וזקני בית הלל לבקרו יונתא וזכורו בסוכה ושלחנו בתוך הבית, ואמרו לו הזקנים מכית שמאי אם כן היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימך (סוכה פ"ב מ"ו), ומשמעות הדברים האלה מורה שיוחנן לא היה מב"ש. (נפעם אחת לא רצה לקבל זתים לחים מרבי צדוק מפני חישוש המזמאה. כי חשב שר"צ היה נוהג כביש שהוא היה מהם, עד שהפס דעתו של יוחנן ואמר אף שהוא תלמיד מב"ש בכל זאת אינו עושה אלא כדברי ב"ה (יבמות מ"ו: תוספתא סוכה פ"ב). וראינו מזה כי יוחנן החרוני היה מכית הלל ורבי צדוק מכית שמאי. מתלמידי שמאי נקבו ארבעה בשם. האחד הוא רבי צדוק כאשר היכחנו לפני זה והוא דבק ככל עו בבית הלל כאשר יתברר עוד מתוך קורותיו. השני היה בבא בן בוטי. איש חסיד ונכבד מאד ודבריו נשמעים בעמו. הורוד עווד את ענינו והרג את רוב בני משפחתו (קדמוניות). גם אחרי אשר לקח הורוד את מאור ענינו הלך בעצמו בלאט אל ביתו ויתנבר אליו כדי לתור את דעתו על אודותיו ואודת ממשלתו, וכאשר הכיר מתוך דבריו שאין כדעת כבא בן בוטי להרע אלהיוק לו לא במעשה ולא בדבור. אז נחפז הורוד אליו לשוב, ואולי בלבו היה מתחמט על הרעה אשר עשה לו ומן היום ההוא והלאה היה נועץ עם בבא לפעמים (ב"ב ד'): הוא היה ירא אלהים מרבים וחדר על דבר ה' (1) (כריתות פ"ו מ"ג). והפליגו מאד בשבח חסידותו וסבלנותו (נדרים סו:). הלכות מיוחדות אין לנו ממנו רק קבלה אחת מסר בשם שמאי הזקן (גיטין נו:). עם היותו מתלמיד ישמאי ככל זאת היה נוהג ככית הלל והוא היה המשתדל לקבוע הלכה ככית הלל (ביצה כ: ירושלמי חגיגה פ"ב ה"ג תוספתא שם פ"ב). השלישי היה דוסתאי איש כפר יתמה והוא הביא הלכה אחת מימיו של ישמאי (ערלה פ"ב מ"ה) לסתור דברי חבריו ב"ש ולהחזיק בדברי ב"ה. הרביעי היה יונו איש הכרית. הוא היה מתלמיד ישמאי וחי בימי רבן גמליאל הזקן אשר היה ראש לבית הלל והביא ממנו הלכה אשר הוא הסכים על ידה וקבלה (ערלה פ"ב מ"ב).

מן ההלכות הנזכרות על שם ב"ש וב"ה יש מהן שישיי לחסן לזנן שמאי והלל או קרוב אחרי מותם, ורובן נישנו במשך הזמן אשר מטות שני הראשונים האלה עד חרבן הבית. כי כשחרב הבית נשתקע שם בית שמאי סכל וכל כי כל החכמים התחברו לחברה אחת לחיטת דל חפשיית הרדיפה אם גם שלא חסכמו לדעה אחת בלימוד התורה. ואז נתרבו בתי המדרש. חלוק הדעות בין

אלא כדברי ב"ה. וחשב ר"פ כי מאמר "אע"פ שתלמיד שמאי היה" מוסב על יוחנן ונגד דעת התוס' ד"ה אמר אבל בתוספתא מוכח בפירוש שזה המאמר מוסב על ר' צדוק שישם גר' אראביצ וכו' א"ל (אביו) לך אמור לו מנוקבת היתה כדברי ב"ה אלא שסתמוה שמרים להודיעך שהיה אוכל חולין בטהרה שאע"פ שהיה מתלמיד ישמאי לא היה נוהג אלא כב"ה וכן הוא בתוספתא עדיות פ"ב ומלשון זה מוכח בבירור שלהודיעך קאי על ריצ והכי פי' יוחנן החרוני כשראה הותים לחים חשש שכא נטמאו כי חשב שר"צ בלי ספק נוהג כרבותיו בית שמאי אבל הוא (יוחנן) שהיה מב"ה חשש לזה, שלא לו שלא יהיה חושש שמנוקבת היתה כדברי ב"ה. וע"ז הוסיפו בבריות שאין להכות על מה שעשה ר' צדוק כב"ה שאע"פ שהוא (ר' צ) תלמיד ישמאי היה לא עשה אלא כדבריו של ב"ה. כן פירוש התוספתא בלי שום ספק וכן פירוש דברי הגמ' וכן הבינו בתוס' שם.

(1) שם שנינו בבא בן בוטי היה מתנבא אשם תלוי בכל יום הוין מאחר יום הכפורים יום אחד אמר המעון הזה אילו היו מניחים לי הית' מביא אלא אומרים לי המתן עד שתבנס לבית הספק. הנה לפנינו כזה מעשה שהיה, שכבא ב"ב התנבא בכל יום א"ת והכהנים במקדש היו מקריבים אותו חוץ מאחר יום הכפורים שהיו אומרים לו המתן. ועל זה נסמך ר' אליעזר והעמיד הלכה מתנבא אדם א"ת בכל יום. אך רבמים חולקים ואומרים שאין א"ת אלא על דבר שזונו כרת. ואיך יפרנסו המעשה ההוא? הלא בלי ספק לא הוכשיו את ר"א והודו שהמעשה כך היה, ואם היה כך הרי דבריהם מוכחשים? ובהכרח שאף אם משורת הדין הוא כן כאשר אמרו חכמים, במעשה לא נהגו כן בעוד שהמקדש היה קיים.

שני הבתים האלה היה למוקש לדרישת התורה שבעל פה עד שהתאוננו המאוחרים על השנוי שנשתנה הזמן, שבראשונה לא היתה מחלוקת בישראל ומשרבו תלמידי שמאי והלל שלא שמשו כל צרכם רבו המחלוקות ביישראל ונעשית התורה כשתי תורות (סנהדרין פח: וירושלמי ותוספתא שם ובב"מ). ומאז והלאה לא פסקו המחלוקות אף אחרי שפסקו הבתים. תכלית אלה ואלה היתה להחזיק הדת לפי דעות הפרושים ולעשות סייג לתורה אך שונים היו: בחירת הדרך להשיג התכלית. תכונת לימודיהם נכרת בקל אם נתבונן במהות מחלוקתיהם. מספר מאמריהם בכלל הם: שלשה מאות וששה עשר. והם שלשה מינים הלכות, מדרשים, וסייגים. מספר ההלכות הן: שתי מאות ועשרים ואחת. מספר המדרשים: תשעה עשרים. ומספר הסייגים: ששים וששה מחלקותם לפי סדרי המשניות היא כן: בסדר זרעים יש הלכות שלשים (חמ"ש) אשר בשבע מהן ב"ש לקולא ובנותרות כלן ב"ה לקולא. מלבד אחת אשר בה חזרו ב"ה להורות כדברי ב"ש (2) בסדר הזה נמצאו שבע מחלוקות במדרש אשר מהן שלש מקולי ב"ש (3) וששה עשר בסייגים (4). הנה מספר מאמריהם בסדר זרעים ששים וששה. בסדר מועד נמצאו מהלכותיהם חמשים ושתיים, ומהן שש מקולי ב"ש (5). שמונה מחלוקות במדרש ובהן אחת מקולי ב"ש (6) וסייגים יש שבע עשרה (7)

(1) ברכות פ"ח מ"א, מ"ב, מ"ג, מ"ד, מ"ה ובה ב' הלכות. בבלי (מג: ב' הלכות. תוספתא פ"ג ב' הלכות (ע"י גם ערובין מ. ותוספתא ר"ה פ"ב). פאה פ"א. דמאי תוספתא פ"ב. כלאים פ"ד מ"א ב' הלכות. מ"ה, תוספתא שם פ"ד. שביעית פ"א מ"א, פ"ד מ"ד. תרומות פ"א מ"ד וע"י תוספתא פ"ד. ירושלמי שם פ"ג הי"ד (ע"י"ש בתוספתא פ"ג שהג"י הוא להפך באפן שב"ש לקולא וב"ה לחומרא). מעשר שני פ"ב מ"ג, מ"ד, מ"ה, מ"ז, מ"ח, מ"ט, מ"י, מ"י"א, מ"י"ב, מ"י"ג, מ"י"ד, מ"י"ה, מ"י"ו, תוספתא פ"ג, שם פ"ה ב' הלכות ח"ה פ"א מ"י, ערלה פ"ב מ"ד.

(2) פאה פ"ז מ"א, מ"ב. כלאים פ"ב מ"י וע"י תי"ש, פ"ז מ"א. תרומות בתוספתא פ"ג וע"י עדיות במשנה פ"ה. מעשרות פ"ד מ"ב, חלה פ"א מ"ז. ואתל שחזרו ב"ה היא תרומות פ"ה מ"ד.

(3) ברכות פ"א מ"ג. פאה פ"ז מ"א מקולי ב"ש, שם מ"ז ע"י ירושלמי, פ"ז מ"ז וע"י מ"ש פ"ה מ"ג ב' מדרשות מקולי ב"ש, שביעית פ"ד מ"י תרומות תוספתא פ"ג ע"י"ש ה"טב. (4) ברכות (כג:), שם (לו:), וע"י תוספתא כלאים פ"ב, במשנה שם פ"ז מ"ז, גמ' (נג:). דמאי פ"א מ"ג, פ"ז מ"י. שביעית פ"ד מ"ב ב' סייגים, פ"ד מ"ד, פ"ה מ"ה, פ"ח מ"ג. תוספתא פ"ד, פ"ז. תרומות תוספ' פ"ב ע"י תולין (קלו:) מעשר שני תוספתא פ"ג, פ"ה.

(5) שבת (יב:), ב' הלכות וע"י תוספ' פ"ז, שם (יט:), ירושלמי פ"א ה"ג, בבלי (כא:), שם (מב:), שם (קז:), אם מאכילין לעניים דמאי ואולי הוא סייג. במשנה פ"א מ"ג. ערובין בבלי (ו:), במשנה פ"א מ"ב, גמ' (ל:), שם (מח:), במשנה פ"ז מ"ה, מ"ז, פ"ח מ"ז, ירושלמי פ"ז ה"ז, פסחים פ"א מ"ב, גמ' (טו:), וע"י ירוש' פ"א ה"ז ובתוספ' פ"א, גמ' (כ"א) וע"י תוספ' פ"א, שם (ל"ו:), ירוש' פ"ג ה"ז, משנה פ"ד מ"ה, תוספ' פ"ז, משנה פ"י מ"ז, פ"ח מ"ט מקולי ב"ש ולדעת הבבלי היא משום גזרה ובידוש' לא משמע כן. ביצה פ"א מ"א ואינה גזירה ומקולי ב"ש, מ"ב מקולי ב"ש, ירוש' פ"א ה"א וע"י עדיות פ"ה מ"א מקולי ב"ש, מ"ה ג' הלכות. גמ' (י"א) ב' הלכות וע"י תוספ' פ"א, משנה פ"א מ"ז, תוספתא פ"א, ומשנה פ"ב מ"א, מ"ד, מ"ה, גמ' (י"ז:), שם (י"ט:), שם (כ"א:), שם (כ"ב:). חגיגה פ"א מ"א, מ"ב, מ"ג, פ"ב מ"ד, גמ' (ח:), מועד קמץ גמ' (כ:), וע"י תוספ' פ"ב. ראש השנה פ"א מ"א ויש קולא לב"ש ע"י טורי אבן. יומא (פ:) וב"ש לקולא, סוכה פ"א מ"ז, פ"ג מט"ו. שקלים פ"ב מ"ג. (6) שבת פ"א מ"ה ע"י ירושלמי שם ותוספ' פ"א, מ"ז ב' מדרשים. גמ' (כ"ה:), סרין בציצת ע"י עדיות פ"ד מ"י מנחות (מ:), מקולי ב"ש, שם (קל"ה:), ע"י תוספ' פ"ז ירוש' יבמות פ"ח ה"א ות"כ תיריע פ"א, ביצה פ"א מ"א. יומא (ס:) וסכרי ב"ש בענין קרא כדכתיב, סוכה פ"א מ"ב ע"י בבלי.

(7) שבת (י"ח:), במשנה פ"א מ"ז, מ"ח ע"י תוספתא פ"א, וירושלמי פ"א ה"ה ותוספתא פ"א, משנה פ"א ה"ה בענין הפלגה בספינה, פ"ג מ"א ע"י תוספ' פ"ג. פסחים (כ:), הבית יין וכו' ביצה תיריע פ"א, מ"ג ב' סייגים, מ"ה תריסין, מ"ז, מ"ח, מ"ט, פ"ב מ"ז, סוכה



הנה סכום מאמריהם בסדר מועד ישיב עיס ושב בעה. בסדר נשים נמצאו הלכות מהם ארבעים וארבע; ומהן שנים עשרה מקולי ב"ש (1). חמש מחלוקות במדרש ובהן שלש מקולי ב"ש (2) ובסייגים יש שמונה ושנים בהם מקולי ב"ש (3). הנה סכום מאמריהם בסדר נשים חמשים ושיבעה וחזרו ב"ה בארבעה להורות כב"ש. בסדר נזיקין יש הלכות אחת עשרה ובהן יש מקולי ב"ש (4) שנים במדרש (5) ובסייגים יש ששה אשר חמשה מהם מקולי ב"ש ובאחד חזרו ב"ה והורו כב"ש (6). בסדר קדשים יש שבע מחלוקות בהלכה ובהן שתיים מקולי ב"ש (7) שבעה במדרש (8) ואחת בסייגים מקולי ב"ש (9), סלום כלל המשעשרה. בסדר מהירות מחלוקתיהם בהלכה ישנים וחמש ובהן שבע מקולי ב"ש ובאחת חזרו ב"ה להורות כב"ש (10) בסייגים יש שמונה

במשנה פ"ב מ"ז וגזירה היא ע"י בבלי (ג.), פ"ג מ"ה, שקדים פ"ח מ"ו וע"י תיכ צו פ"ה ובפ"י ראב"ד.

(1) יבמות תוספתא פ"א וב"ש לקולא, במשנה פ"ג מ"א וב"ש לקולא וע"י עדיות פ"ד בגמ' (ט"ו:) וב"ש לקולא וע"י עדיות פ"ד מ"ו במשנה פ"ג מ"ה וב"ש לקולא, פ"ד מ"ג בדיני ממון, גמ' (פ.) וע"י נדה פ"ה מ"ט, גמ' (פט:) בדיני ממון, במשנה פ"ג מ"א ד' מהלכות פט"ו מ"ב ומקולי ב"ש וחזרו ב"ה להורות כב"ש, מ"ג מקולי ב"ש וג"כ חזרו ב"ה גמ' (קכב.). כ תובות גמ' (יז.), שם (נט:), שם (ס:) וע"י תוספתא נדה פ"ב, במשנה פ"ה מ"ו מקולי ב"ש ע"י עדיות, פ"ד מ"ו, פ"ח מ"א, קדושין פ"א מ"א מקולי ב"ש, גמ' (מג.). ג יטין בירושלמי פ"ח ה"ח ב' הלכות לענין מסלדות ע"י בבלי סנהדרין (סט:) ובתוספ' סוטה פ"ה נדרים פ"ג מ"ב, מ"ג, שלש מחלוקות, גמ' (כ"ח.), שם (טט.) וב"ש לקולא וע"י תוספ' פ"ו. נזיר פ"ה מ"א. מ"ב. פ"ג מ"ו מקולי ב"ש, וע"י עדיות פ"ד מ"א, פ"ה מ"א ג' הלכות ע"י פ"ב מ"ב משקלים, מ"ג וגראה שהורו ב"ה לב"ש ע"י תוספ' פ"ג, מ"ה, גמ' (נב:), ותוספ' פ"א ע"י יבמות (קכ"ב.) ז', שם פ"ב, שז פ"ג ע"י ירוש' דסוטה שאומר שהוא אתה מכ"ד דברים מקולי ב"ש, סוטה פ"ד מ"ב, בירושלמי פ"ג ה"ג.

(2) יבמות פ"א מ"ג ג' מחלוקות ע"י בבלי וירושלמי ומקולי ב"ש, פ"ו מ"ו, גיטין פ"ט מ"י.

(3) גיטין פ"ד מ"ה וחזרו ב"ה גמ' (נ"ה.) וע"י תוספ' בבא קמא פ"ו, פ"ח מ"ד וב"ש לקולא ע"י עדיות פ"ד מ"ו, פ"ח מ"ח, מ"ט ומקולי ב"ש ע"י עדיות פ"ד מ"ז, נדרים (י.) וע"י תוספתא פ"א, גמ' (עז:). נזיר תוספתא פ"א כמו בנדרים ע"י שם.

(4) בבא מציעא פ"ג מ"ב, גמ' (קא.). בבא בתרא פ"ט מ"ח, מ"ט. ע"ב, דה זרה גמ' בבלי (טו:). עדיות פ"ד מ"ו ב' הלכות מקולי ב"ש, פ"א מ"א מקולי ב"ש לדעת ר' יהודה, מ"ב מקולי ב"ש לדעת ר' יוסי וע"י כלאים פ"ד מ"ה ובתו"ט, פ"ה מ"ג ב' הלכות מקולי ב"ש לדעת ר' ישמעאל.

(5) בבא קמא (ס ה): לענין אהנו ששנתנה ולדעת התלמוד הולקים שם במדרש הכתוב. בבא מציעא במשנה פ"ג מ"ב.

(6) עדיות פ"א מ"ד וחזרו ב"ה וזו גזירה ע"י כלים פ"ט מ"ב, פ"ה מ"א ג' הלכות מקולי ב"ש לר' יהודה ודם טהרה של מצורעת לדעת הגמ' (נדה לר.). אינה גזירה. פ"ה מ"ד מקולי ב"ש לר' ישמעאל ע"י ידים פ"ג מ"ה, שם מ"ה מקולי ב"ש לר' אליעזר לדעת הגמ' אינה גזירה.

ולא העתקתי ממס' זו רק אותן שלא העתקתי כבר במקומן ממס' אחרות.

(7) חולין פ"א מ"ב, ערכין (כו:) תוספתא זבחים פ"ד ג' הלכות והן תולדות המחלוקת שבמשנה שם פ"ד מ"א וב' מהן מקולי ב"ש ושי' בבלי (לח:). מנחות (מא:) לענין שיעור ציצת, שם (מג:).

(8) חולין (פ"ח:), במשנה פ"א מ"ב. כריתות פ"א מ"ז וע"י תיכ תרועה פ"ג, זבחים פ"ד מ"א, מנחות (מא:) ע"י ספרי שלח פ' קט"ו וכי תצא פ' רל"ד, בכורות פ"ה מ"ב, שם (ל"ג.) וע"י תוספתא פ"ג.

(9) חולין פ"ח מ"א ומקולי ב"ש לר' יוסי.

(10) נדה (כט:), במשנה פ"ו מ"א ג' הלכות, תוספ' פ"ה, כלים פ"ד מ"ב מקולי ב"ש וע"י תוספתא פ"ד ובתו"ט ד"ה ב"ה, פ"ח מ"א, פ"כ מ"ב, תוספ' ב"מ פ"א וג' משבשת ובעדיות פ"ה מ"א היא מקולי ב"ש לר'י, במשנה פ"כ מ"ד ב' הלכות ע"י עדיות פ"א מ"א, פכ"ז מ"ו, פכ"ח מ"ד, פכ"ט ב' הלכות, תוספ' פ"ו וע"י כלים פ"ט מ"ה, ב"מ פ"ג, פ"ד, ב"ב פ"ה ב' הלכות. א הלכות פ"ב מ"ג ב' הלכות, פ"ה מ"א, מ"ב, מ"ג וחזרו ב"ה ע"י עדיות פ"א מ"ד ופ"ז מ"ב ב' הלכות ע"י תוספ' פ"ח, פ"א מ"א ע"י תוספ' פ"יב מ"ג מקולי ב"ש, מ"ד מקולי ב"ש, מ"ה, מ"ו וכלן מקולי ב"ש ובעדיות נמנו רק לאחת שמעם אחד לזן, מ"ח, פ"ג

עשר ובאחד חזרו ב"ה להורות כב"ש 1). והנה במספר הנדול הזה מן ההלכות אשר נחלקו בהן ב"ש וב"ה לא נמצא כי אם חמשים וחמשה מקומות אשר בהם הלכו ב"ש לקולא וב"ה לחומרא. רוב המקומות אשר מחמיר בהם ב"ה הם בהלכה או במדרש ומעוטם כסיגים וגזרות. ולרוב גם כמעוט הזה היתה החומרא תולדה הכרחית מאיזה דעה או מדרש שהחזיקו כס במקום אחר. כמו אם נמצא שב"ה אוסרים לאדם שיפסיד אשתו כגט ישן (ניטין פ"ח מ"ד), ומצריך גט שני למי שנרש אשתו ולן עמה בפונדקי (שם מ"ט), אין זה אלא תולדה ממדרשו אשר דרש שרשאי אדם לגרש את אשתו אפילו אם הקדיחה תבשילו (שם פ"ט מ"י), על כן מן הדין צריכים לחוש אם לן עמה יחד לאחר זמן שכבר שכחה חמתו אולי התעוררה תאותו אליה כבימים הראשונים ובא עליה, ואף מטעם זה אינו פוסל את אשתו כגט ישן. וזה בשהתיר עמה אחרי שנכתב הגט (עי' ירושלמי תי"ט). וכן גם שאר סיגיו היו מוגנים בסברה אם נתבונן בהם. ברוב מחלוקות שרשמנו מחומרי ב"ה, אין כן דעת כל החכמים אלא חכמים אחרים הולכים יאמרים לא נחלקו ב"ש וב"ה בדבר זה או שלא קבלו המחלקת 2).

אך לריק יכלה החוקר זמנו וכחו אילו יצא לבקש סדר וערך מיוחד לכל בית משני הכתים האלה, כי האנשים האלה תמימי דרך היו, בניני למודיים לא ידעו, כי אם הלכו לתובים בדרישתם. אבל זה אין להכחיש כי מסכום מחלוקותיהם יוצא לנו כי היה לכל אחד משני הכתים האלה נטייה מיוחדת בתלמודו. בדברים שונים אשר בדינו מבית הלל רשומה ומפורשת התכונה, כי בכרם דעתם היו מוסיפים כמה פעמים לתת טעם לדבריהם וגם לפעמים נותנים טעם לדברי שכנגדם. עד שאמרו עליהם (ערובין י"ג): כי על כן זכו ב"ה להיות ההלכה כדבריהם נגד ב"ש חכריהם 3). כאד מאד אהבו ב"ה שלא לעשות התורה למעמסה על עושיהן, אך השתדלו להקל משא המצות מפני תיקון העולם 4). בדרכי מדותיו של הלל, שהן מדות החסד והפסת דעת בני אדם, היו עקבותיהם נודעות, ואלה המדות נוצצות גם מתוך למודיהם. בהרבה מחלוקותיהם ראינו כי

מ"א, מ"ד, פט"ו מ"ח, תוספ' פט"ו ע"י במשנה פט"ו מ"ט, פט"ו ע"י במשנה פט"ו מ"ד. פרה פ"ב מ"י ע"י תוספ' פ"א, ט הרות פ"ט מ"ה, מ"ז, פ"י מ"ד, מקואות פ"א מ"ה, פ"ד מ"ה ע"י ריש' שמשמע שבי"ה חולק, פ"ה מ"ו ומקולי ב"ש לר"י עדיות פ"ה מ"ב ותוספ' פ"ד. מכשירין פ"א מ"ב, מ"ג, מ"ד, פ"ה מ"ד, מ"ה ב' הלכות (פ"ה מ"ט לא נמצא שחלקו ביה) וזבים פ"א מ"א, מ"ב, תוספ' פ"א ה' הלכות. ט בול יום פ"א מ"א, תוספ' פ"ב ג' הלכות לר"י ולריב"ב. עקצין פ"ג מ"ו ב' הלכות ה"ג כבר כניתי ואחת מקולי ב"ש, מ"ח, מ"א.

1) נדה פ"ב מ"ד, מ"ו, פ"ו מ"ד, גמ' (עא.), פ"ו מ"ו, מ"ז, מ"ח ב' הלכות. כלים פ"ט מ"ח והורו ב"ה ע"י עדיות פ"א, פ"א מ"ג, תוספ' פ"ב. אהלות פ"ח מ"א, מ"ד, מ"ה. פרה תוספ' פ"ד ע"י משנה פ"ה מ"א. ט הרות תוספתא פ"ח. מקואות פ"ד מ"א, פ"י מ"ו. 2) יתר המהלכות שב"ה לחומרא ע"י עדיות פ"א מ"א וחזרו. ג' בפ"ה מ"א לר' יהודה, א' במ"ד לר' ישמעאל, א' במ"ה לר"א, א' במ"ב לר' יוסי וכלן בהלכה ובמדרש. בעדיות מונה כ"ד מקולי ב"ש, והרגישו בהלמוד ומפרשו שהמספר לאו דוקא ע"י יומא (פ). ירוש' פאה פ"ג ה"ב ובתוס' כתובות (עא.) וקידושין (ב). לפעמים בעל הגמ' מהפך הג"י ע"י בכורות (ל). ובתוספ' דמאי פ"ב הג"י לפי תיקון הבבלי, ובתוספ' תרומות פ"ב ג"כ ב"ש לקולא ובירוש' פ"ג ה"ד מוהפך הג"י וע"י יבמות (בת). הלזין (קה). וע"י כלאים פ"ו מ"א תוס' יו"ט ומ"ש פ"ד מ"ה, אך כל התירוצים אינם מועילים להכחיש את המציאות שנמצא ענינים שב"ש מקילים מה שלא נמנו במשנה.

3) רש"י שם הביא ראיה מברכות פ"א מ"ג. ובשביעית פ"א מ"א מפרשים ב"ה שיעורים דב"ש. ברורם של ב"ה מפרש סתמו של ב"ש כמו: אדם שהוא נתון תחת הספק בש"א אינו מביא הטומאה וכמה שאמרו ב"ה אדם הלול הוא, מפורש דמעמו דב"ש דאין בו חלל טפח. 4) תגינה (ז: ח). שבה התירו הגיגת יו"ט א' של פסח מן המעשר. ובגיטין (נה). ותוספתא ב"ק פ"י ע"שו תיקון הלכת השוים. מאכילין את העניים דמאי והאכסניא דמאי (שבת קכז): להקל מצות צדקה ולהקל על בעלי אכסניא (רכב"ם לרמאי פ"ג מ"א).

לא חתכו הדין כי אם על פי מדת החסד וההמכה לכני אדם<sup>(1)</sup>. וביחוד היה עינם תמיד על החק המוסרי והמחשבה הרוחנית בחקי התורה. זה יגלה ויראה מדעתם בכחנית קשר האישות. הם חשבו כי לא יקשר זה הקשר כי אם כחבלי האהבה וברצון חפשי. לפי חק התורה היה רשות ביד האב למסור את בתו הקטנה או הנערה לקידושין (קידושין פ"ב מ"א) קידושין כאלה היו חזקים ולא היה בידה למאן בהם ובעל כרחיה נתקדשה ובעל כרחיה תקיים אותם כי כן הוכן אצלם פשוטו של מקרא. אבל קטנה שאין לה אב נתנו חכמים רשות לאמה או לאחיה להשיאה מדעתה או גם שלא מדעתה (יבמות ק"ז:) כן היתה הלכה פסוקה בימי ב"ש וב"ה. זה המנהג נקבע למוכתה. כי בזמנם ובארצם היו נוהגים להשיא בנותיהם כשהן קטנות ולכן לזכות הקטנה אשר אין לה אב נתנו רשות לאשה ולאחיה. אבל אם היא ממאנת בבעל אשר יעדרוה לה אמה ואחיה הרשות בידה לבעל הקידושין. והנה הלכת המאן היתה קבועה בבחינת הארוסה. אבל היה ספק אצלם מה דינה בכחנית הנישואין? וכמו כן לא היתה ההלכה קבועה באופן שאם מת הבעל ולא מאנה ונפלה לפני היבם אם יש רשות בידה למאן ביבם? ולא נקבעה גם כן ההלכה אם זה המאן צריך להיות בפני הבעל וככית דין או גם שלא בפניו ושלא בב"ד? ועל כל אלה הענינים הודיעו ב"ה את דעתם באופן אשר נראה מתוכו שהשתדלו להרחיק ככל האפשר את חהכרה והאונס בענין האישות. ועל כן שמו לחק כי גם אם השיאוה נשואין נמורים ואין נפשה לבעלה תוכל למאן ולבעל הנשואין, ולא לבר בבעל כי אם גם ביבם תמאן, וגם פן תרך לבנה ותבוש למאס בו בפניו או תבוש ללכת לבית דין, ובלא רצות תעמים על נפשה עול ההכרה ולא תמאן אכל לבה לא יהיה עם בעלה כל ימי חייה על כן שמו לחק כי גם שלא בפניו ושלא בב"ד תוכל למאן (יבמות פ"ג מ"א). הרוח הזה שלט גם בחק הגרושין לפי שטת ב"ה. ב"ש לא הרשו את הבעל לגרש את אשתו כי אם במצאו בה ערות דבר, ובשום אופן אחר אין רשות בידו לגרשה, אף אם הבעל רואה אחרי אשר כנס אותה לביתו כי יש לה תכונות נפשיות או גופיות אשר לא נאותו לקנות לה את אהבתו ויודע בנפשו כי לעולם לא ימצא קורת רוח ושלום בית בחברתה ככל זאת אין לו רשות לגרשה מביתו אך בעל כרחו יאמר לרבע טוב, אשר בלבו רע יאמר עליו. ובלי ספק החליטו ככה מהאמינם בגזירה אלהית הפרושה על כל אדם פרטי ועל כל מעשה פרטי מטעשיו, כי מאז היתה ההגדה מחוזקת בעם כי ארבעים יום קודם יצירת הולד נגזר בשמים מי יהיה בן או בת זוגו (סנהדרין כ"ב.). ועל כן קשר האישות היה בעיניהם קשר הנקשר בשמים ולא יאות שיתירוהו האדם בלתי אם הדת והתורה מחייבות התרתו, אך הדעה הזאת לא היתה נאותה לכונן אושר האדם בכלל ושלום הכית בפרט ואם תהיה לפעולת אדם הלא בקל תהיה סבה להשחתת המוסר. אבל בית הלל לא חשבו כן כי אמרו, התורה תחפץ בחקותיה ליסד המוסר וסהרת החיים ולא תתן חק אשר על ידו אפשר שתבוא סכנה ונזק למוסר, וחק הגרושין יהיה נזק למוסר אם יוגבל כאשר ב"ש יגבילוהו, אבל יהיה רב התועלת למוסר ולאשר האדם ולשלום הבית אם יתן הרשות לבעל לגרש את אשתו על כל דבר אשר מצא בה אשר לא כנפשו ורצונו ויהיה סבה לשנאה תחת אשר יאהבנה. את מדת החסד שטרו גם במקום אשר הכריחם הדין לחתוך משפט לענוש את אדם,

(1) כן יוצא מתוך מחלוקתם בכתובות (נט:) בנדרה שלא להניק את בנה. גם ממדת החסד תקנו שלא יהא צריך שיעור גדול בכסף קידושין ודי בפרומה להקל על העני (קדושין פ"א מ"א) והתירו לשנות האמת להפסידתם של בריות (כתובות יז.).



ובכל אפן האפשרי מעטו מרת ענישו (1). ועתה בהיות היסודות האלה יסודותיהם הלא כובן מעצמו שלא הסכימה דעתם על נקלה לגזור גזרות, ואם מצאו רק סבה קטנה למנוע מלגזור גזרה מנעו ולא חיששו (2), והלכו עוד צעד אחד הלאה שלפעמים התירו להעביר על האיסור על ידי הערמה (פסחים ל"ז. וכתוס'). בכל אלה התבוננות היה דרכם של ב"ה רשום וב"ש כהפוכן.

במספר גדול ממחלקותיהם בעניני הלכות ישמו למסרה בירור הלכות ישנות. אם לכאר מובנן (ושעמ' 3) או להגביל תנאיהן (4) או להרחיבן (5) ואם נתבונן במאמריהם נמצא שרוב מחלקותיהם בהלכה נכנסות בסוגים האלה. ודרכם בכיורו ההלכות הישנות וביאורם היה שוה לדרך אשר ברו להם אלה ואלה בכיורו המקרא. בית שמאי לא נטו ממוכין הדברים ככתבם בפירוש התורה ובה העמיקו בכונת הכתוב והכריעו בשקול דעתם ובסברה (6). ובתכונה הזאת מצויינים גם פירושיהם בהבנת ההלכות מקדמוניהם. ב"ש החזיקו כל הלכה מקובלת כמשמרות נטועים אשר כשום אפן אין לזוז ממנה אף כשהסברה מחייבת הנסיה. ועל כן מוכן מעצמו כי זה הדרך גרם לב"ש שלא חרלו מלתת צו לצו וגזרו גזרה על גזרה ואף על כן היו בית שמאי תמיד מן המחמירים. אבל ב"ה נמנעו ככל האפשר על פי הסברה ושקול הדעת להבדיל בין הענינים ומסני זה יכלו לנטות לרוב לצד הקולא

משך הזמן אשר התמידו שני הבתים לא ניכל להגביל בצמצום כי לא ידעו הזמן מתי נוסד בית מדרשו של שמאי? ומתי נעשה אב בית דין? אבל זה ברור כי לא נמשך פיורו הבתים להלאה מזמנו של רבי יוחנן בן זכאי. ואם אנו מוצאים עוד אחר החורבן רושמים אחרים ממצאות חכמים מב"ש אין זה אות על קיום הבתים בתקף זה לעומת זה, אולם אם גם בטלה המחברת אין הכרח שברגע אחד יתבטלו כל חלקיו ויהפכו את דעתם. אך אמת כי היו

- (1) מחלקתם בשולח יד בפקדון שבה"א כשעת היוצא (ב"מ פ"ג מ"ב) ובהושב לשלוח יד (שם)
- (2) רמא' פ"א מ"ו סברו ב"ה שרשאי למכור זתיו למעשר ולא נחוש שזיעו שחולין דכל דמצין לתלות חלין. ע"י שביעית פ"ה מ"ח לענין מכירת פרה ובחוספ' פ"ד לענין מכירת שדות ופ"ו לענין מכירת פירות שביעית ובשבת (יח): לענין מכירת חפצו לגוי, וע"ע שם פ"א מ"ו ומ"ח, ובע"ז (מ"ו): .
- (3) ברכות פ"ח מ"א ההלכה הקדומה לברך על היום ועל היין ונחלקו מה קודם. בשבת פ"ג מ"א ההלכה הקדומה: כירה שהסיקה . . . לא יתן עיר שגורף ונחלקו מה מותר ליתן. וע"ע ברכות פ"ח מ"ב ג' ד', ביצה פ"ב מ"א פסחים פ"א מ"א, כל איס' פ"ד מ"א י' מ"א, יבמות (פ). ההלכה סרים ואילונית אין בהם חליצה ויבום ונחלקו במזבחה.
- (4) שביעית פ"א מ"א ההלכה הקדומה חורשין בשדה לבן ערב שביעית ונחלקו בהגבלתה תרומות פ"א מד אין תורמין מזהים על שמן ונחלקו בהגבלתה. ע"ע מ"ש פ"ד מ"ח, פ"ה מ"ו, יבמות פ"ג מ"א, ירוש' שבת ס"א ה"ג בשכות אגרת, ובבלי (יט.). בירושלמי פ"א ה"ח בהפלה בספינה, ובמשנה פ"ג מ"א נחלקו אם נוטלין ומחזירין. וע"י חולין פ"א מ"ב, ההלכה הקדומה אין שוחטין במגל קציר ונחלקו בהגבלתה.
- (5) שביעית פ"ח מ"ג אין מוכרין פירות שביעית במדה ונחלקו באגודות. מ"ש פ"ב מ"ג ומ"ד, פ"ה מ"ו. ערלה פ"ב מ"ד.
- (6) ברכות פ"א מ"ג. פ"ה פ"ו בש"א ג' לעניים ובי"ה ב' וטעם ב"ש דכת' לגר ליתום לאלמנה הרי ג' ובה' דנו בסברה שהקפידה תורה על גר ועני כמו בלקט ופאה ודבר הכתוב בחוה וע"י בירוש'. פ"ו מ"ו בש"א כ"ד אין לו חומש דלא כתבי בפירוש וזה דברים ככתבם. מ"ש פ"ה ותוספ' תרומות פ"ג. שבת פ"א מ"ה בש"א ו' ימים תעבוד וגו' שתהי' כל מלאכתך גמורה מע"ש דברים ככתבם ובה' ו' ימים תעשה מלאכה שתעשה מלאכה כל ששה כ"ה בתוספת' פ"א ובירוש' יש ג' אחרת שם (קלה.). בש"א נולד מהול צו'ך להטף דם בבית דדרשו בשך ערלתו ממש בשך אף כשאין ערלה דברים ככתבם ובה"א לא המפידה תורה רק על כריתת הערלה ואם אין ערלה אין מילה, וע"י תוספ' פ"ו ירוש' יבמות פ"ה ה"א ות"כ תוריע פ"א. וב"מא (מא.). סברי ב"ש לענין גזיר ממורס דבעינן קרא כדכתיב. וע"ע ג' יט'ין פ"ט מ"ו, וב"מ (מדר.) לענין ש"י בפקדון, חולין (פח:) לענין כסוי דם באפר. בכורות (לב: לג:) לענין כבור ב"מ לזרים ולגדות, וכן הוא ברוב המדרשים שנחלקו בהם.

אנשים יחידים גם אחרי החרבן אשר לא סרו מדעתם הראשונה, אבל בעבור זה לא נוכל לשים עליהם שם בית. ועל כן קראו המאחרים את בית שמאי בתאר "דורות הראשונים" נגד ר' דוסא בן הורקנוס אשר תארוהו בתואר "דורות האחרונים" (גיטין פא.). אף שר' דוסא זה חי בזמן הבית ולאחריו (יבמות מז.). הן אמנם כי יש מתי מעט מן המחלוקות אשר בין ב"ש וב"ה אשר נראה מענינם כי הם מילדי הזמן של אחר החרבן אבל מזה אין ראיה על קיום הבתים אחר החרבן. כי אם נסתכל ביסודי ההלכות הנה נמצא כי אין דבר מכריח אותנו לתלות המחלוקת רק בזמן שנעדר הבית, אלא אפשר למצוא מקום למחלוקות הנה גם בשקיים הבית והאחרונים שלאחר החרבן, תלו המחלוקות בדוממאות הנאותים לזמנם. ממין הזה נמצא שתי מחלוקות. האחת: מי שהיה לו פירות בזמן הזה והגיע שעת הביעור בש"א צריך לחללן על כסף ובה"א אחד שהן כסף ואחר שהן פירות (מעשר שני פ"ה מ"ז), ועיקר המחלוקה הזאת בזמן הבית. כי בזמנים שונים לא היה אפשר להם להעלות מעשר שני לירושלים מפני שבזו הרכים והמלחמות ונחלקו חכמי הבתים אם זה בכלל רחוק מקום (עי' בתי"ש) והאחרונים שקבלו ההלכה הזאת הנסיחה כפי הנאות לזמנם (1). כאשר נמצא כן בכמה מחלוקותיהם שהאחרונים הביאו מהם דברים אשר ידמה בעינינו כאלו ב"ש וב"ה דברו כן ואינו כן אלא הנוסחאות הונסחו מן האחרונים ושמו כן בפי ב"ש וב"ה (2). והמחלוקת השניה בש"א האומר הרי עלי מרחשת יהא מונח עד שיבא אליה וב"ה אומרים כלי היה במקדש ומרחשת שמה. (מנחות סג.). מן הצורה החיצונית של המחלוקה הזאת יש לשפוט, וכבר נשפט (דה"ט צד 54) כי היא מזמן שלאחר חרבן הבית, אבל גם המחלוקה הזאת מצד ענינה תתכן בזמן הבית. ומי שנדר בזמן שבת המקדש קיים בלשון הרי עלי מרחשת, ושואל כמה יקיים הנדר הזה, הלא מי שמסופק בכונת לשון מרחשת ואינו יודע אם מרחשת על שם מעשיה ונקרא הכלי מרחשת יען שאופין בו מנחה הנקראת מרחשת, או אם מרחשת הוא שם הכלי עצמו הלא הוא אי אפשר שישויכ לשואלו דבר ברור רק יניח הדבר בספק וב"ש אשר הם היו מסופקים על כן הוכרחו לאמרו יהא מונח עד שיבא אליה, אבל ב"ה אשר היה ברור אצלם שמרחשת הוא שם הכלי על כן יחייבו את הנדר להביא כלי הזה למקדש. ועתה מה הוא זה אשר יכריחנו לאמר שהמחלוקה הזאת היא מזמן שלאחר החרבן? אין זה אלא הצורה החיצונית מטאמרים של ב"ה שאמרו: כלי היה במקדש, אבל מי יאמר לנו שאין זאת אלא נוסחא שהונסחה בזמן מאוחר? וודאי כן הוא כי מי שבקי בלשון התנאים הקדמונים יבין כי הנוסחא של המחלוקה הזאת כפי מה שהונסחה בתלמודנו הבבלי אינה עיקרית ונושאת על מצחה מטבע שנמבעה בזמן האחרון. והאמת הוא שנמסרו אלה המחלוקות מאחד מתלמידי ב"ש אשר עוד חיו אחר החרבן או שהמאמרים הנקראים פה על שם ב"ש אמנם אחד מתלמידיו אחר החרבן וקראום על שם ב"ש, על כן בשום ענין אין להביא מזה ראיה על קיום הבתים ובפרט קשה לצייר ענין שני הבתים טמית שמאי והלל והלאה. ב"ה נשאר קיים שמזרע הלל הנשיאים וראשי הסנהדרין והתלמוד. אבל מה היה לב"ש אחרי מות הראש? אלו היה בית מדרש מיוחד בהכרח שאחד עמד בראשו ואיך לא נזכר מי היה הראש

(1) עי' בתוספתא כ"ט פ"ג. דוגמת ההלכה שבמשנה ובירוש' ספ"א ממ"ש הגי' כדברי ב"ש וזה נכון.

(2) עי' תוספתא וזבם פ"א כשהיה ר"ע מסדר הלכות לתלמידיו וכו' אר"ש כך אמרו ב"ה לב"ש, שם מוכח שאין אלו דברי ב"ש וב"ה עצמם אלא ר"ש שם כן בפיהם, ואיני צריך לראות הרבה שהבין בבריותיו ובתלמודים ימצא כן בהרבה מקומות.

וזה מכריחנו לחשוב שלא היה בית מדרש מיוחד להם אולם אחרי מות שמאי שהיה מספר רב מתלמידיו קיימים זמן ארוך והם נקראים בשם ב"ש. במקצת הלכות נכיר מענינן איזו מזמנם של שמאי והלל. כל המחלוקות אשר נחלקו ונודע לנו שדעת שמאי עצמו נוטה לדעת ב"ה, או שאינה לא כדברי אלה ולא כדברי אלה רק היה לו דעה מיוחדת, מחלוקה כזאת היא מזמן מאוחר. כמו במחלוקתם: שאור טמא שהחמיץ העיסה כמה שעורו (ערלה פ"ב מ"ד) שהעיד אחד מתלמידיו שמאי ששמע מרבו כשיעור ב"ה (שם מ"ה) ומחלוקה זו היא מזמן מאוחר ואולי גם במקומות אחרים (עדות פ"א מ"ז ח' י' י"א) אשר ב"ש וב"ה חולקים ושמאי היה לו דעת אחרת. שנטו ב"ש מדעת רבם מבלי דעת אותה ורק אחד מן התלמידים ידעה והודיעה לחבריו. ומצאנו מחלוקת בין ב"ש וב"ה אשר הלל לא אמר לא כדברי אלה ולא כדברי אלה, אך נאמר הלל לעצמו היה אומר כך וכך כלומר שהיה נשאר יחיד בדעתו (מעשרות פ"ד מ"ב ותוספ' פ"ג) כזה נרמז בפירוש כי היה כן בזמנו ולא הסכימו עמו חבריו ותלמידיו. במחלקתם אם סומכים על עולת נדבה כיו"ט (ביצה פ"ב מ"ד וש"ג) מכורר שנחלקו כן כימי הלל (ירוש' חגיגה פ"ב ותוספ' פ"ב). במחלקה אחת שחזרו ב"ה להורות כב"ש נראה כי זה היה בזמן שמאי והלל. והיא: (יבמות קטז:) בש"א תינשא ע"פ עצמה ותטול כתובתה וכה"א תנשא ולא תטול כתובתה. ולמה אמרו לא תטול כתובתה? שלא דרשו מדרש כתובה, שכתוב בה כשתנשאי לאחר תטלי מה שכתוב לך. ולמה לא דרשו? מפני שגם הלל רבם לא דרש. אך הלל יטב מדעתו ודרש. וע"כ נראה שכל זמן שהלל לא דרש גם תלמידיו לא דרשו והיתה מחלוקה בין ב"ש וב"ה, וכשחזר הלל מדעתו ודרש גם תלמידיו דרשו אחריו כתובה וחזרו להורות כדברי ב"ש (עי' ירוש' כתובות פ"ד ותוספ' פ"ד ויבמות (קיו) ובתים). וכן מחלקתם אם נודרים שבועה להרגים לאחרים ולמוכסים שבש"א אין נשבעים וכה"א נשבעים (נדרים פ"ג) גם היא היתה בזמן שמאי והלל מפני מעשה שהיה. הידורם בראותו כי לב העם איננו נאמן אתו העביר דת כי כל איש ואיש יכולו בשבועת האלה להיות נאמנים למלכם והממאנים להשבע עניש קנס ממון או בגופם. את שמאי והלל זכת האסיים לא השביע כי בטח בכתובת רוחם שהיו אוהבי הישולם (קדמוניות ס"ו פ"י) כששת אלפים מאנו להשבע וענישם בממון (ס"ז פ"ב). בסבת המעשה הזה בלי ספק התעוררו על השאלה הזאת ונחלקו בדעותיהם. הממאנים להשבע היו מב"ש והם אמרו שאין נשבעים. במקום שנזכרים זקני ב"ש וזקני ב"ה אין זה מכוון על שמאי והלל עצמם אמנם יהידי הבתים נקראו זקנים (סוכה פ"ב מ"ז. תוספ' ר"ה פ"ב מנחות מא: דה"מ צד 55). בהמון מחלוקתיהם לא נמצא בדיני ממון יותר משמונה ובריני קרבנות לא יותר מארבע (1) ושעם הדבר יען שמעשה הקרבנות מסור לכהנים והם ידעו דקדוקי המעשה בהיותו דבר הנוהג בכל יום והמחלקות בדיני קרבנות אצל המאחרים זה היה מפני שאחר החרבן נפסקה עבודת הקרבנות ונשתכחו הדינים. ודיני ממון היו מסורים לכתי הדינים וחכמי הררישה הניחום לדיינים אישר נפקדו להעמיד משפט. ומסכה הזאת לא נמצא שנחלקו בדיני סנהדרין ולא בעונשים על העבדות. ובפרט נראה כי רוב מחלוקתיהם הן בענינים המיוחדים ליהודי הפרטי ובדינים הנתנים ביד כל אדם. גם אין מחלוקת ביניהם בדיני מנילה וקריאתה ולא בדיני תענית וסוטה ונגעים (דה"ט צד 55).

אם גם שנחלקו בדעותיהם לא חלק לבם אך נהגו אלה באלה באחזה.

(1) מחלוקתיהם בדין: יבמות (לח.), שם (פט:), גיטין (נה), עיי' תוספ' ב"ק פ"י, ב"מ פ"ג מ"א, מ"ב, גמ' (קא.), ב"ב פ"ט מ"ה, מ"ט. בקרבנות: תוספ' פסחים פ"ז זבחים פ"ד מ"א, גמ' (לח:), עיי' תוספ' פ"ד, מחלוקת בסמיכה (ביצה יט:), ב"ק (סה), לענין אתנן שנשתנה.



והאמת והשלום אהבו (יכמות יד:) ובית הלל הלכו עוד צעד אחד הלאה שהיו נוחים ועלובים (ערוכין יג:) אך מקרי הזמן אשר התחדשו לרע על ישראל הפעילו גם על שלום הבתים לרעה. כל ימי הורודוס ובניו היו רעים לעם, אבל סאת הרעה לא נתמלאה עד אשר הכרית רומי את ממלכת יהודה משורש וחבר ארצה אל ממלכת רומי וישימה כאחת ממדינותיה, ונתן כל ענינה תחת יד פחת רומי. הוא נתן עליה מסים והרים תרומתה, דיני נפשות היו תחת ידו, וכידו לכקר משפט הסנהדרין. תיקונים חדשים כאלה היו סבה לשעורורה חדשה. אז התחדשה כת הקנאים (Zeloten). הכת הזאת קנאה קנאה עזה נגד הרומים, האות אשר נשאה על דגלה היה, רק לה' המלוכה ואין לישראל מלך בלעדיו. ואוי לגבר שם אנוש אדון לו וטטה שבטו לסבול עול בשר ודם (קדמוניות ס"ו ע' גרעץ). מיסדי הכת היו יהודה הגלילי וצריק. הכת הזאת התגברה יום יום ועשתה מעשיה במחשך ובגלוי. אין זה חובתנו לספר מעשה תקפה וגבורתה, אבל ראוי להתבונן ביחסה אל הבתים. גם כ"ה אף כי היו נוחים ועלובים בכל זאת רע עליהם מעשה הרומים וגזרותיהם. כי איך תנוח לבם לעמת העשק אשר עשקו את ישראל, וגוילים וחומסים כל ינעם, בשומם עליהם מס לגלגלת, ותרומה מתבואת הארץ מבתיהם ומכל קנינם? ותהי להפך. בסכת אלה הגזרות שמו החכמים חקים חרשים להבזות ולהתעב את כל איש נותן ידו לרומיים להיות בעזריהם בהרמת המסים והתרומות והמכס ואמרו על הגבאים והמוכסים שתשובתם קשה (ב"ק צ"ד:) והיו בעיניהם כגולנים וחומסים (סנהדרין כד:) וגזרו שאין פורמים מתיבת המוכסים, ולא מכים של גבאים, ואין נוטלים מהם צדקה (ב"ק קיג.) ולא מצאנו מתנגד לחקים האלה ובלי ספק כב"ש כב"ה היו לב אחד בדבר זה. אבל זה מונח בתכונת כ"ה מצד שהיו נוחים ועלובים התכננו תחת עול סבלם כי ידעו והתכוננו כי אין כח לעמוד נגד הרומים ע"כ דומו לה' והתחוללו לו. לא כן ב"ש הם היו מנגדי הממשלה בגלוי ובלי ספק היתה ידם עם הקנאים. זה הדבר גוים להתרחק הפירוד בין הבתים עד שגם מחלקותיהם בדינים הונהגו בנפש מדה מחלקה כזאת התבערה כהתועדם יחד בביתו של חנניה בן חזקיה בן גרין (שבת פ"א מ"ד) בועד שהוא נחלקו בי"ח דברים, ובי"ח רבו ב"ש על ב"ה, ובי"ח הסכימו וגזרו עליהם. כפעם ההיא עמדו אלה מול אלה בחימה גדולה. ותלמידי ב"ש שלחו יד בתלמידי ב"ה. ונאמר על היום ההוא כי היה קשה לישראל כיום שנעשה בו העגל. על התועלת ברכוי הסייגים והגזרות אשר עשו ביום ההוא לא היו חכמי הדורות שלאחריהם שוים בדעותיהם. אחד מן החכמים (ר"א בן הורקנוס) שכח מעשיהם כאמרו שכיום ההוא נדשו את הסאה והרבו סייגים במדה גרושה ויפה עשו. אבל חכם אחר (ר' יהושע) ננה המעשה ואמר ביום ההוא מחקו את הסאה בעשותם נדר לגדר וצו לצו אשר נדלו מנשוא, וע"כ בהרבתם גזרות הרבו מכשכה (ירוש' ויטספ' שם ובבלי קנג:) כבר נעלם מהקדמונים מה הן הדברים שגזרו ושרבו וישנחלקו עליהם. זמן המעשה הזה היה בדרך האחרון שלפני החרבן, בעת אשר לא נהגו עוד בשלום וכאחווה זה עם זה ככראשונה. שכתחלת ייסור הבתים נהגו אלה כאלה בשלום וברעות, ולאחר זמן נכדלו בדעותיהם גם בבחינת מצבם לעמת הממשלה שב"ש היו מנגדי הממשלה וידם עם הקנאים, וב"ה השתמרו במידה והכנעו לפני הרומיים וחילוק הדעות בזה הוליד איבה ביניהם וזאת האיבה התפשטה גם על מחלקותיהם בדינים. וע"כ נכין הסבה אשר התקוטמו חכמי הבתים בועד ההוא אלה נגד אלה כחריאף. ונדעה גם כן בקירוב את זמן הועד, כי היה בעת לא כביר אחרי מות אנריפס הראשון כאשר התעצמו הקנאים להתחבר ביותרן עז נגד הרומיים. ואם אכן נאמר שלא היה זה הועד בימי חנניה בן חזקיה

אלא בימי בנו אלעזר שהוא היה אחד מראשי הקנאים (גרעץ ח"ג הערה 26) כלל זאת מיהלמט הוא שמן הזמן אשר ב"ש היה נמשך אחרי הקנאים ויהי ידם תכון עמם גם מאז הפרע השלום ביניהם ויהפך לאיבה ומריבה כל היום (1). להכיר יחוס הבתים זה לזה הוכרחנו ללכת איזה צעדים קדימה במעגלי הזמן, עתה נשובה נדרפה לדעת הקורות הפרטיות אשר קרו אחרי מות הלל והלאה.

(1) בדה"מ צד 53 מיהם גזירת י"ח דבר לזמן של תחלת פרוד הבתים. גרעץ ח"ג הערה 26 החליט שהיתה כדי שנים קודם ההרבן. וראיותיו א) שמדבריו ר"א ור"י בתלמודים ובתוספ' נראה ששמדברים כמדבר שאירע מקרוב על ראייה זו אין לנו פה להשיב רק נאמר שלנו נראה הפוכו ור"פ ערב דבר. ב) בעי' (להלן) שאל ר' ישמעאל לר' יהושע למה אסרו גבונות ש"ג בהגאה? והשיאו ר"י לדבר אחר. אמר עולא וכו' גזירה הרישה היא. וגו' הירושלמי מפני שבקרב אסרום. וזה ראיה גרעץ על ידיות הגזירה. אך נראה הכוונה בשלמות: גזירה קדשה ואין מספקים בה. ומסיק: כי גזרו גזרה במערכה לא מגלי טעמי עד יביח. הרי שלדעת התלמוד נגזרה בימי ר"י ור' ישמעאל ולא עמדה עדיין בי"ח. והנה ר' ישמעאל היה חינוק בעת ההרבן, ובתורה היה זה זמן רב אחר ההרבן ואך נקח מזה ראיה על גזירת י"ח דבר? אבל מכור שכבר מהאמוראים נעלם הענין וחמנו. ובירוש' אמר מפני שבקרב אסרום ור"י קטן היה. וגם זה העלם דבר שאם השיאו לר"א מפני שהיה ר"י קטן למה קורא ר' יהושע לר"י: ישמעאל אחי? ולמה התחיל לומר הטעם ולא השיאו לר"א מיד? אלא ודאי שנעלם הטעם מר' יהושע וכששאלו ר"י חפשי למצא הטעם, אבל ר' ישמעאל משיבו ולא קבל הטעם ותשובותיו נצחות ע"כ השיאו לר"א. וע"כ אין דברי התלמוד בזה ראיה כל עיקר ואנו אין לנו אלא דברי המסנה והם מורים שהתקנה יצאה. ב) אחת מהגזירות לדעת רשב"י היא מתנותיהם. ולפי המסופר ביוסף גזר אלעזר ב"ח שלא ליקח קרבנות מנכרים וזה היה בסוף ימי הבית וע"כ כל י"ח דבר כן. וזה ראיה אלו ידענו בבורר שמתנותיהם מכלל י"ח דבר. אבל נוכל להפך הראיה ולומר שהשערת רשב"י מופרכת ואין מתנותיהם מ"ח דבר יען שלדברי יוספון אלעזר גזר על זה ולא קודם בימי חנניה. אך גרעץ מוכיח שג"י המסנה משושבת וגרס אלעזר ב"ח תחת חנניה בי"ח. וכתב שג"י זו היתה לפני בעל סדר הדורות. וזה טעות. שבערך חנניה כתב בשם היוחסין: לא כולם כנראה פ"ק דר"ה כי ר"י בש תלמיד ר"מ והוא במגלת תענית ובפ"ק דשבת וסוף מ"ח כי סיעתו של ר"א בי"ח בי"ח כתבו מ"ח. והוציא גרעץ מאמרו ובפ"ק דשבת וכו' שגרס במסנה אלעזר בי"ח, אבל קצורו שקצר סהיד את דברי היוחסין התעתה. ח"ל היוחסין וג"ל שלא כתב כולה כמו שנראה בפ"ק דר"ה כי יהודה ב"ש תלמיד ר"מ במל השמרה והוא במ"ח. וכן פ"י (כלומר חנניה בי"ח) סתרי וחזקאל וכו' והוא (חנניה בי"ח) זכור לטוב כדאיתא בפ' התכלת ובפ"ק דשבת (וכן הוא באמת שם). ובסוף מ"ח כי [צ"ל כתב] סיעתו של ר"א בי"ח בי"ח כתבו מ"ח. והן הדברים שהעתיק בסהיד בקצור. ומאין לנו שגרס במסנה ר"א בי"ח? עוד כתב שכל המספרים הישנים אינם מכירים אלא את אלעזר ב"ח ונמנך על המכלולא פ' תירו. ועל הספרי סוף פ' כי תצא. ואני לא אבין ראיה זו וכי מפני שצאנו ב' דרשות מאלעזר בי"ח חייבין אנו לשבש הספרים המביאים את חנניה בי"ח? וכי כעורא היא מה שאמר רב בג' מקומות חנניה בי"ח. ובמסנה ובברייתא דשבת תמיד חנניה בי"ח ולמה נשבש כל אלה מקמי ג' משושבת בספרי שברייתא דספרי מובאת במנחות (מה). ובשם חנניה (ועי' גם ג' הילקוש) ובתוס' ד"ה כי גטי בספרי ג"ח חנניה. וראיתו מבה"ג אינה ראיה שז"ל בה"ג: והם כתבו מ"ח בעלית (אלעזר בן) חנניה בי"ח ב"ג כשעלו לבקר (ב"ד שלאחריהם עמרו וגזירה) והנה מה שהוא בין שני תצא עגולה אינו מבה"ג. והוא גליון ע"פ המפרש למ"ח. ועתה מאן ספין ומאן רקיע לשבש המסנה והברייתא והגמ' מפני טעות המפרש למ"ח? עוד הביא ראיה ש"ח דבר נגזרו, בסוף הבית וביומי יוספון. שהוא מספר שיהודים במדיא וקשרין שלחו ליוחנן גישקאלא שישלח להם שמן של ישראל מגליל כי אסור להם לאכול שמן ש"ג. ואך עשו עד הנה? או שער היום שהוא לא היה אסור. ומה ראיה היא זו? הם בקשו שמן מהור שכבר אול מכליהם ויראו שהיו נאנסים לאכול שמן אסור. ודמו לדבר שגזרת שמן יצאה: דתניא (ירוש' שבת פ"א ה"ד) ארי' בשם ר"א כן צדוק מקובל אני שכל גזרה שב"ד גזרו על הצבור ולא קבלו רוב הצבור עליהם אינה גזרה ב"ד קו וס"א זו גזרה של שמן וראב"צ חי בימי הבית ולאחריו ובאמרו מקובל אני משמע שמדבר מקבלה מוכן קדם. ואמר שמי שקבל מהם בדקו ומצאו לשון זה מוכיח שהכונה על גזרה קדומה. סוף דבר כל ראיותיו נפלו בבירא ואין להם סמיכת כלל וכלל.

## פרק עשר

הנשיאים שמעון, גמליאל, שמעון וחכמי דורם.

אחרי מות הלל עלה שמעון בנו לנשיאות (שבת מ"ו). מקורות חיי לא הודע לנו מאומה, ולא נזכרו הלכות בשמו. אחרי עלה לנשיאות בנו רבן גמליאל הזקן. ימי נשיאותו הראשונים היו רעים וחמס נציגי רומי כבד על העם. בימיו עמדה כת הנוצרים נוסדה מאת ישוע בן יוסף הנוצרי. אחד מהמרכיזים לימודיו והוא שאול הנקרא פוילוס היה מתלמידי ר"ג. והוא עצמו מתפאר שישב לפניו והתאבק באבק רגליו (א. נ. 5, 22) ובעת שדנו תלמידי ישוע היה ר"ג מן השופטים (שם 34, 5). בימים ההם גלתה סנהדרין וישבו לה בחנות ובמלו דיני נפשות (שבת מ"ו). בימי ר"ג נגזרה גזירה רעה על ישראל. הקיסר טיביריאוס מת ונתקסר קליגולא, ורם לבבו ועשה עצמו אלהות וצוה שהיהודים יעמידו שלטו בהיכל, השמועה באה ליירושלים ערב יו"ט הראשון של חג, ונהפכה שמחתם לאבל. אמר להם אחד מן החכמים ושמעון הצדיק שמו, עשו מועדיכם בשמחה כי עצת הקיסר לא תקום, ואף היה בן כי מרם היתה הגזירה לפעולת אדם נהרג קליגולא והופרה עצתו (מ"ת פ"א). אחרי מותו נתקסר קלודיאוס. ואגריפס נכד הורדוס, אשר עזרו להסב אליו המלוכה, היה אהוב לקיסר החדש עד כי הטליכו למלך על יהודה, הוא היה מלך נכון וצדיק. ימי ממלכתו היו טובים לישראל, ובכל זאת אחד מן החכמים, שמעון בשמו — בלי ספק שמעון הצדיק הנוכח — פגע בכבודו ואמר בקהל עם כי איננו ראוי ליכנס למקדש כי אינו ירא אלהים באמת, כי רע עליו המעשה אשר אנריפס בנה תיאטראות בקסרי כמנהג הרומיים, ומלבד זה מאס בו יען שתולדתו מן האדומיים (קדמוניות ס"ט פ"ז), אבל שאר החכמים לא כן עשו. ופעם אחת קרא אנריפס בהקהל את פרשת המלך וכהגיעו ללא תוכל לתת עליך איש נכרי בכה בזכרו את מולדתו, ואמרו אליו: אל תתירא אנריפס אחינו אתה אחינו אתה (סוטה פ"ז מ"ט) המאורעות האלה יפרשו אור על דעות חכמי הזמן ההוא. אנריפס בנה תיאטראות כמנהג הגויים והחכמים לא התנגדו לו. וגם שמעון המתנגד, באחרונה כאשר נקרא במצות המלך לקסרין וראה את מעשה התיאטראות, הודה בעצמו כי שנה לחישוב כי המנהגים האלה הם נגד הדת וחזר בו. מזה נראה כי איסורים כאלה לא היו בעיניהם איסורים מצד עצמם רק היו תלויים במקום ובזמן. והקפידה לרחק או לקרב באה תמיד לרגלי מצבם נגד האומות. ורק כזה נבין אשר כמה גזירות נגזרו פעמים גם שלש בזמנים שונים כמו שראינו בנזרח שומאט ארץ העמים ולכלי זכויות, ובנזרה שלא ללמוד חכמת יונית. וגם כשנזרו היה כלל אצלם שאין גזרים גזירה על הצבור כשאין רוב הצבור יכולים לעמוד בה (ע"ז לו: וש"נ תוסס סנהדרין פ"ב). וממעם זה נעשה התקנה שכל גזירה או תקנה אין לה כח המאסר כי אם כשהנשיא מסכים על ידה. ופעם אחת הלך ר"ג אצל השלטון שבסוריא ושהה לבא ודחק הזמן לעבר השנה, ועכרזה חכריו בתנאי שירצה הנשיא ר"ג (סנהדרין יא. וש"נ) והתקנה הזאת היתה צורך לזמנם. כי מעת שרכו תלמידי הבתים רבו השחלוקות וכ"ש גזרו גזרות לאין קצה. העם לא נמשכו אחריהם כי לא יוכלו שאת משא הגזרות. לכן תקנו שאין לגזור כי אם בהסכמת הנשיא. וכיחוד אין מעברים השנה ואין עושין צרכי צבור אלא על תנאי — שירצה הנשיא ולמה זה? — כדי שיקבלו הצבור עליהם (תוסס' שם פ"ב 1).

(1) בהזירות (ג.) אמרו סמכו רבותינו על רשב"ג ור"א ביצ שהיו אומרים אין גזרין וכו'



אלה הן התקנות המיוחדות לר"ג א) העדים שראו את החדש בשבת לא היו זזין ממקומם כל היום . . . ואין להם אלא ד' אמות התקין רבן גמליאל שיהיה להם אלפים אמה לכל רוח (ר"ה כג:). ב) תקן שמשאית את האשה ע"פ עד אחד (יבמות קמז:). ג) בראשונה היה המגרש על ידי שליח מכטל הגט בפני ב"ד של ג' ולא בפני השליח התקין ר"ג שלא יהא רשאי לבטל כי אם בפני השליח (גיטין לב:). ד) התקין לכתוב גט שם האיש והאשה וכל שם וכנוי שיש להם (שם לד:). ה) התקין שאשה שבאה לגבות כתובתה מנכסי יתומים תהיה נודרת על כל מה שירצו שלא קבלה כתובתה (שם). ו) התקין שיהעדים חותמין על הגט ולא די בעדי מסירה (שם ובגמ' לו:). אלה התקנות עשה מפני תיקון העולם. ונראה מזה כי במקום שנדרש איזה דבר לתיקון העולם נטה הדין המקובל אף בהיות הקבלה נוסדת בתורה. וע"כ התיר את המהוזהות לאשת איש ע"י עד אחד אף שהתורה אמרה ע"פ ב' עדים יקום דבר. ותקן שביטול השליחות לא יועיל לבטל הגט אף ישמן הדין הגט בטל, וגם תקנתו בכחינת עדי החדש אינה מסכמת עם הקבלה. כי לפי הקבלה אין להם כי אם ד' אמות ואין נתן להם ר"ג אלפים אמה? אין זה אלא מפני שירד לסוף דעת התורה שתכליתה תיקון העולם, וע"כ כשמכריח תקן העולם ללכת צעד אחד הלוא מאשר הלכה התורה אם משנני הענינים או הזמנים לא חש והלך, כמשפט זקנו הלל. עוד מצאנו תקנות מפני תקון העולם אבל אין בידנו להוכיח כי יצאו מב"ד של ר"ג (גיטין מ: סח. וע"כ) שאפשר שנתקנו אחר החרבן; אך אחת מהן נראה שהיא מזמן הבית ואולי היה ר"ג המתקן. והיא: המוכר שדהו לנכרי וחזר ולקחה הימנו ישראל הלוקח מביא בכורים מפני תיקון העולם (גיטין מז:). ואולי יש ליחס לר"ג התקנות שנתקנו להרחיק איבה בין ישראל לגוים כמו: אין ממחין ביד עניי גוים בלקט שכחה ופאה לפני דרכי שלום (שם נג:). ומחזיקין ידיהם בשביעית ושואלים בשלום ומפרנסים ענייהם וכבקים חוליהם וקוברים מתייהם (שם סא. גרעין). ויש ליחס כל זה לר"ג כי ידענו שגם אנריסם הסלך אוהבו השתדל להחזיק השלום בין יהודים וגוים והיה מטיב גם לגוים (קדמוניות ס"ט פ"ז). ובעת ההיא היו היונים היושבים ביניהם מתרעמים כי אין היהודים משניחים על עניי נכרים כחל ע הקופה לעניים בכל יום (א. ג. יט) וע"כ מפני האיבה תקנו שמפרנסים ענייהם. לפעמים נזכר ר"ג סתם והוא ר"ג הזקן. פעם אחת היה ר"ג יושב על גבי מעלות בהר הבית והיה יוחנן סופר הלז עומד לפניו ונ' אגרות תחוכות מונחות לפניו, א"ל מול אגרא וכתוב: לאחנא בני דרומא עילא ולאחנא בני גילאי תתא, שלומכוני ישנא לעלם, מהודענא לכו דומן ביעורא מטא וכו'. וכתוב לאחנא בבבל ולאחנא במדי ולשאר כל גלותא דישראל: שלומכוני ישנא מהודענא לכו דגזוליא רכיכין ואמריא ערקין וזמנא דאכיבא לא מטא ושפירית מלתא כאנפאי ובאנפי חבראי ואוסיפת על שתא דא תלתין יומין (סנהדרין יא: תוספ' פ"ב וירושלמי שם ובמ"ש פ"ה). ורק בזמן ר"ג הזקן היה סבה לעבר השנה בשביל גזוליא ואמריא שהיו צריכים לגזולות לקני יולדות ואמריא לפסח 2) זלפות אין לנו ממנו כ"א שלש (ערלה פ"ב מ"ב פסחים קמז:)

ודבר מזה ר' יהושע ב"ב כמדבר מקובל ועיי' תוס' סוטה פט"ו וצ"ע בגי'. וראה שר"ג בעל המעשה הוא ר"ג הזקן כי ר' יהושע ור' פפוס בעדיות פ"ז מעידים שמעברין על תנאי ושם מובא זה המעשה והוא מכלל העדות ואולי מסבתו נתיסדה ההלכה שמעברין השנה על תנאי. 2) בגמ' יחסו זה המעשה לר"ג דיבנה ובתר דעברוהו מנשיאות כפרש"י ותוס' ואינו כ' כמ"ש בפנים והר"ד הירש חיות בס' דרכי הוראה פ"י בטר דעברוהו אחר שעברו השנה ומכוון על כזה שמסופר שר"ג לא היה פעם אחת בעבור השנה ועברוהו חבירו ע"מ שירצה הנשיא וע"כ כתב באנפי חברי, אבל למה כתב באנפי והוא לא כן? ועיי' בירושלמי שהביא הנוסח בשם רשב"ג

כבורות לח.) (1) ונמצאו ממנו הוראות (פסחים עד. פח: תי"ס' ע"ז פ"ג) ובכללן נוסה לקולא. וכן הגיעו אלינו מקצת מנהגי ביתו (שקלים פ"ג ט"ג פ"ו מ"א). ודבר פלא הוא שעם נטייתו לקולא היה מחמיר בדיני טומאה (כרכות לח.). ופעם אחת אמר לכהן המזה מי חטאת פרוש לאחוריד שמא תטמא (תוספתא פרה פ"א) אה שלפי הקבלה, מי חטאת שעשו מצותם אינם טמאים (פרה פ"ב ט"ד). בכל אלה לא נזכר בתואר "הזקן" אבל ממהות הדברים נראה שאינו אלא ר"ג הזקן ולא אחר (2). מלבד כל אלה נתקיים ממנו מאמר מוסרי (אבות פ"א) עשה לך רב והסתלק מן הספק ואל תרכה לעשר אומדות. הוא היה הראשון אשר כנהו בתואר הכבוד "רבן". ולא ידענו הסבה (3) ואולי לא היה לזה סבה מיוחדת אך מהיותו אהוב בעיני כל ומכובד מאד ע"כ לא היה העם מוכירים שמו בלא כנוי הכבוד הזה, ומאז היה הכנוי הזה תואר מיוחד לכל הנשיאים. על הכבוד שכבדוהו יעיד מה שאמרו עליו: משמת ר"ג הזקן כמל כבוד התורה (סימא ספ"ט). אבל גם מאמרם שאמרו: משמת במלה טהרה ופרישות הוא עד כי יאות לו הכבוד שנתנו לשמו.

כאשר כמותו כמל כבוד התורה כן גם אז במלה שלות העם. כי ממשלת אנריס אשר היתה מצליחה בכל עניניה לא התמידה יותר מחמש שנים. וכאשר מת בא עליהם שבר על שבר. נציבי רומי עישקו את העם ומלאה הארץ חמס מפניהם, ואיבת הגוים סביבותיהם רבתה. המצב האיום הזה היה סבה כי לא יכלו כלכל עוד העושק וכמעט התקנאו רוב העם כאיש אחד לעמוד נגד נוגשיהם. ותחת אשר מלפנים הקנאים לא היו רק בת קטנה עתה יד רוב העם תכון עמם. ולא נפליא על זה, אם נראה כמה רכבות נקיים נהרגו וכמה נמכרו לעבדים, ע"כ מי זה יכול לראות את החמס הזה ולא יחם לבבו? בכל התלאות אשר מצאום לפנים בית הנשיאים התאפק וסבל כי נמל עליהם עתה גם הנשיא לא יכול לעצור עוד. כי כמו י"ח שנה לפני חרבן הבית היה רבן שמעון ב"ג הזקן לנשיא על ישראל. (יוסיפון קורות חייו 38) והוא נהג בידו את המרידה הגדולה האחרונה נגד הרומיים. הועד הגדול אשר נתועדו החכמים בכית חנניה ב"ח היה בזמן הנשיאות של ר"ש. וכוועד ההוא היתה יד ב"ש על העליונה ורובו על מנגדיהם ולא היה זה במקרה. אמנם יען כי רוב הענינים אשר נשאו ונתנו עליהם היו מכוונים נגד הקירוב אל הגוים וגזירותיהם היו לתכלית הרחקתם. ובדבר הזה הסכימו גם רבים מב"ה עם ב"ש. הלא גם הנשיא

שכתוב בה באפיו ובאנפי חבראי. ודברי רשב"ג הם ספור דברים להודיע איך נהגו הקדמונים לכתוב בזמן הבית. כי כן גרסי' בירושלמי ובתוספתא ר' ינאי אומר משום רשב"ג שהיה אומר אמריא רכיכין וכי ועם זה דברי הרב הנזכר אין להם יסוד. אבל איך שיהיה ברור הוא שר"ג הוא הזה הוא ר"ג הזקן. ואעיר עוד על מה שכתב יאסס ח"א צד 382 ליהם ההלכה עושין גדי מקולס בלילי פסחים (ביצה כ"ב:) לר"ג הזקן. והמעין שם היטב בחבור המישניות כולן ימצא שאינו כן ואין צורך להאריך:

(1) המאמר בפסחים הוא כנראה לר"ג הזקן כי ב"ש וביה מוסבים עליו והמעין שם יראה שכל דברי המשנה עד מהלוקת ב"ש וביה הם דברי ר"ג ועי' שם כי קצרתים.  
(2) יש להעיר פה על מעשה דר' חנינא בן חנינא שהדירו אביו בגזיר לפני ר"ג (גזיר כט.) שגם זה היה ר"ג הזקן שלא מצאנו אחר החרבן גזירי גזירות מפני הטומאה והסורן הקרבנות אך הרמב"ם פ"ב הכ"א מגזירות פסק שגזירין גזירות בזמן הזה. והשיג עליו ראב"ד וכתב: שאין הפרש בין א"י לח"ל ואסור להזיר בכל מקום. אי"כ להרמב"ם אפשר שזה היה בימי ר"ג דיבנה. אבל מן התוספתא דנדה פ"ה ומירוש' דגזיר נראה שאינו כן. ששם נאמר: שכאשר השיב הנער לר"ג דברים מושכלים נשקו ר"ג על ראשו ואמר מוכמת אני שיהיה מורה הוראה בישראל ועל זה אמר ראב"צ אני ראיתיו שהיה מורה הוראה בישראל ולשון זה מוכח שמדבר בזמן קדום ולא בזמן ר"ג השני שהיה בן זמנו וצריך מוכנו לימים.

(3) עיי' תוספתא סוף עדיות נשתתבו תלמידיו נקדא רבן ועי' דה"מ צד 58. וסתירתו באנטיגנוס איש סוכו ומשמעון בן הלל ואין להאריך.

ר"ש שהיה ראש לכה"ה היתה ידו עם פ"ש בכחינה זו. וע"כ נבין למה במעמד ההוא רבו ב"ש על כ"ה. ואמנם שב"ש בקשו לזוור גם על דכ"ס אשר אין להם יחס אל ההתרחקות מן הגוים ובאלה עמדו כ"ה על דעתם וע"כ לא נגמרו הדברים. ר"ש לא נטה בהנהגת נשיאותו מדרכי אבותיו. כמו שהלל זקנו של אביו תקן פרוכול ועקר דבר תורה לצורך זמנו. וכמו שאביו לא חש לעקור דינים מקובלים אף בשהחזקו בנדר דבר תורה כן עשה הוא. ופעם אחת עמדו קנים בירושלים בדיני זהב אמר רשב"ג המעון הזה לא אלין הלילה עד שיהיו בדינין נכנס לכית דין ולמד: האשה שיש עליה חמש לידות ודאות מביאה קרבן אחד ואוכלת בזבחים ואין השאר עליה חובה. הנה עשה תיקון נגד דין התורה מפני שראה שנמנעו מלהביא מפני חוקר ע"כ היקל ונטה משורת הדין (כריתות ח. ובפרש"י). וכן היה משפטו כמשפט הלל בבחינת הצדקים ופרסם שאין להחזיק את הצדקים כנכרים אלא הם כישראל גמורים אה שמכאנים בקבלה (ערוכין פ"ו מ"א). גם בזה מלא אחרי אבותיו שאין להעמיס על העם גזרות מה שאין רוב הצבור יכולים לעמוד בהם (תוספתא סנהדרין פ"ב). הלכות לא נזכרו משמו אבל אפשר כי יש הלכות שנאמרו בשם רשב"ג סתם שהן ממנו, כמו שראינו לפני זה ענינים אמורים על רשב"ג סתם ומכוונים על רשב"ג הזקן גם מסופרות עליו הגדות אך אין בהן תועלת לתכליתנו (סוכה נג: ע"ז כ.). ונתקיים לנו ממנו מאמר מוסרי (אבות פ"א) כל ימי גדלתי בין החכמים ולא מצאתי לגוף טוב משתיקה. ולא המדרש עיקר כי אם המעשה. וכל המרכה דברים כביא חטא. המאמר לא המדרש עיקר כי אם המעשה נראה שהוא מכון נגד לימודי פילוסוף שהוא כטל את חלק המעשי כן התורה. עד שלפי לימודיו אין עוד תכלית לתורה כי אם מצד הלמודי ולא מצד המעשה. הדעה הזאת נתפשטה גם אצל קצת יהודים כאלכסנדריו. ופילון התרעם נגדה (בס' מאברהם צד 40) ונגד זה כוון מאמרו של רשב"ג. משנת מותו לא הודע לנו מאומה ומה שמסופר בהגדה שנהרג מהממשלה אין לו יסוד (1) אבל זה ברור כי מת קודם חורבן. כל הימים אשר ישב לראש היה דברו קדש לכל בני עמו וגם מנגדיו נתנו לו כבוד ויהללוהו כי היה איש מלא רוח חכמה ורעת רוח עצה וגבורה ולו נעשתה עצתו בכל עת כי אז היה אחרית והקוה להתגבר על הרומים (יוסיפון קורות חייו פ' ל"ח).

במשך זמן הנשיאות של ר"ג ור"ש בנו היו בית שמאי ובית הלל בתקפא. מיחידי חכמי הבתים נזכרו רק אחדים. אחד היה רבי חנני נא סגן הכהנים. הוא היה מאוהבי השלום כראשונה ואולי בימי ר"ג. והזהיר להיות מתפללים בשלושה של מלכות שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו (אבות פ"א מ"א). אבל הזמנים השתנו וגם הוא שנה דעתו. מעת אשר חמס הדומיים עבר גבול נהפך לשנוא אותם תכלית שגאה. וזהי ידו עם הקנאים מסכים עם הנשיא ר"ש. הוא התרעם נגד ההורים והנזירים הם הבלאות שביהודה שפרקן עילו של הקב"ה מעליהם והמליכו עליהם עול כשר ודם (אבות דר"נ פ"ב) מדבריו האלה נראה כי החזיק יסוד דעות הקנאים שאמרו: שלא יכנע ישראל את עצמו למלך בור' כי מלכו ה' אלהיו ואי לגבר אשר שם אדם אדון לו וסובל עול בשר ודם. האחרונים ספרו ממנהגיו וממנהג המתיחסים אל ביתו (שקלים פ"ו מ"א). מזה נשמע כי היה ראש בית אב בזמן הבית (דח"ט) וכן ספר שאביו היה דוחה בעלי מומים מלהקרב (תוספ' זבחים פ"ט), וחי גם אחר החורבן. כשחורב הבית התיר לחייבי מבי"ח להמנע

(1) באדר"ג פ"ח נאמר על רשב"ג הזקן שנהרג ובשמחות מסופר זה באופן אחר וישם הוסף: כי שבאה השמועה לר"ע. ובהכרח שאין זה רשב"ג הזקן. ובמכילתא פ' משפטים י"ח נזכר ר"ש סתם וכן עיקר ועיי' בהבורנו מדות מופרים.



מלמבול ב'ט' כאב ואמר כדי בית אלהינו לאבד עליו מבילה פעם אחת בשנה (תענית י"ג). הוא קיים לנו הרבה דינים במנהגי הכהנים כעבודת הקרבנות (1). עדות אחת העיד במסון. הוא העיד על כפר קטן בצד ירושלים והיה בו זקן אחד והיה מלוה לכפר וכותב בכחב ירו ואחרים חותמים וכא מעשה לפני חכמים והתירו (עדיות פ"ב מ"ג), ובלי ספק היה המנהג להפך שהלוה היה כותב את השטר וכשאינו בקי בכתיבה נכתב על פיו בכ"ד (2). אך ביחוד ראינו כי ר"ח השתדל לקיים זכרון מנהגי העבודה במקדש. ולא היה יחיד בההשתדלות הזאת. אחד מחכמי דורו וכן דודו של ר"ג הזקן גם הוא קבץ על יד סדר הלכות כעבודת יום הכפורים. והוא היה שמעון איש המצפה. ויש שיחסו לו סדר הלכות בדיני תמיד ואולי זה וזה היה מיסודו (יומא י"ד:). ונדאי גם הוא היה חי גם אחר החרבן שבזמן הבית לא היה צורך לזה כי בזמן הבית לא הוצרכו החכמים להתעסק בדיני קרבנות שנמסרו לכהנים. הוא היה חי בזמן ר"ג הזקן, ושאל מר"ג הלכה ולא ידעה, ונחום הלבלר הודיע להם קבלתו מרבי מיאשה שקבל מאביו שקבל מהזונות שקבלו מהנביאים הלכה למשח מסני (פאה פ"ב מ"ו). והישני לו: אבא יוסי בן חנן גם הוא מסר מנהגי עבודת המקדש (תוספתא יומא פ"ה סוכה פ"ד). הוא היה מתרעם נגד הכהנים הגדולים שבימיו (פסחים נז. תוספ' מנחות פ"ג). מזה ראינו שחי בזמן הבית ולאחריו ואין לנו ממנו עוד כי אם מאמר אחד ואינו כהלכה (תוספתא סוף ערובין (3)). חברו או תלמידו היה אבא שאול בן בטינית (פסחים שם) והיה חנוני בירושלים (תוספתא ביצה פ"ג) ונהג בחסידות והחמיר על עצמו בשביבת שבת ויו"ט (שם במשנה פ"ג מ"ח) ויצא במדת הצדק והיושר לפניו משורת הדין (בבלי שם כ"ט). אבל בעניני השומאה לא היה מקפיד כל כך (שבת פכ"ד מ"ה). יתר על זה לא נמסר לנו מקורותיו ולא ידענו אם האריך ימים עד אחר החרבן. מלבד אלה נזכרו עוד חכמים אחרים בשם שחיו בזמן הזה. יהודה בן פמיירי (תוספ' סוטה פ"ה פ"ו), יהודה בן יעקב מכית גוכרין, יעקב בן יצחק מכית גופנין (תוספ' אהלות פ"ח) בן בוכרי (שקלים פ"א מ"ד), שמעון הצנוע (תוספ' כלים פ"א) ואחרים עוד. אבל מאמריהם מעטים ואין תועלת לתכליתנו בזכרונם. ועוד יש חכמים אחרים אשר חיו בדור האחרון שלפני החרבן אך עיקר פעולתם אשר פעלו לטובת האומה היה אחרי כן ע"כ ראוי ליחד מקום לזכרון פעולתם בדור הראשון אחר החרבן, ורק נזכיר עוד איזה חכמים אשר היה להם פקידה מיוחדת, ואיזה מן הכהנים הרשומים בחכמה וביראת הטא.

שני חכמים הרשומים בפקידה מיוחדת היו אדעון וחנן. חיו בחצי המאה האחרונה קודם החרבן ונתמנו להיות דייני גזלות (כתובות פ"ג

(1) רובם עדיות ע"י פסחים פ"א מ"ו, זכרים פ"ד מ"ב, שקלים פ"ד מ"ד, עדיות פ"ב מ"ג, פרה פ"ג מ"א, מנחות ב"ו מ"א, נגעים פ"א מ"ד יומא (ל"ט).

(2) מובן מעצמו שהמקבל עליו חוב או שעבוד שיקיים קבלתו בבית ידו, כמו שהבעל כותב הגט שנאמר וכתב לה סיכ' שהבעל אינו מוכרח לגרש ובגרשו מקבל עליו חוב ומן הדין צריך לכתוב הגט. ובירמיה (ליב, י') נאמר ואכתוב בספר הרי שכתב הקונה אף שהמוכר מקבל עליו חוב ומספק נפשו מקנינו. והקונה צריך ראיה על סילוק זה שסלק המוכר ולזה לא יועיל אם יכתוב הקונה ובכל זאת כתב ירמיה השטר. ולא עוד אלא שנעשה כן לחק: שדות בכסף יקנו וכתוב בספר וחתום והער עדים ואינו מפרש מי יכתוב, ובהכרח שאין קפידא מי הכותב, והעיקר עדות העדים. ועתה זה היסוד לחכמים שהתירו הדבר. כי היה זה כפר קטן שלא היה ביד קבוע, ובני הכפרים אינה בקיאים בכתיבה, ומה יכול הזקן לעשות כי אם שיכתוב בעצמו, ולזה גם החכמים הוכרחו לנטות מהמנהג.

(3) בירוש' ב"ק פ"ה נמצא על שמו מדרש אחד ונזכר בבבלי ב"ק (מ"ט). בשם ר"א בן יעקב, ובמכילתא בשם אבא יוסי בן חנין משמו של רבי אליעזר ואבא יוסי בן יוהנן איש ירושלים הנזכר בבבלי (יבמות נ"ג:) אין ענין לזה עיי"ש.

ובירושלמי) או דייני נזרות (בבלישם). מה מיכס של הדיינים האלה? אמרו בתלמוד שנקראו כן יען שהיו ממונים על הגזלות (ירושלמי) והיו נזורים על הגול (בבלי). או אולי מהיותם ממונים לרין בעניני נזין וחבלות קטנות ודברי ריכות הרגילים ותכליתם להישיר משא ומתן בין איש לרעהו ולהרחיק הנזק מישלום המדינה. ולהשיג התכלית הזאת יסרו חקים כלליים והפרטים נתנו לדיין לרין כפי ראות עיניו לפי המקום והזמן וינזור לשעמים נזרות לא לפי הדין אלא כדי להחזיק ישלום המדינה. וזה ענין דייני נזרות, שממונים על החלק הזה מן הנימוסים אשר תוצאותיהם לרוב נזירות (דה"מ 61). אמנם בין כל הענינים הדיינים אשר נמסרו על שם דייני נזרות אין גם אחד אשר יש לו יחוס אל גזלות או חבלות או שאר נזקים גדולים או קטנים, אלא כלם הם דיני ממון אשר דנו עליהם בסברה ובקצתם ע"פ יסודי ההלכה המקובלת. וע"כ כלם נופלים בגדר דיני ממון לא דיני נזין וקנסות. אמנם דבר אחר המסופר על אודותם יתן תעודה על מיכס. נזורי נזרות בירושלים נטלו שכרם מתרומת הלשכה (שקלים ז.). ונראה מזה שנפקדו מהצבור להיות נועדים בכל עת לרין ולשפוט בין איש ובין רעו וקבלו שכרם מהצבור. אף שמן הדין לא ימלו הדיינים שכר לרין, אך באופן הזה שממונים מהצבור ומקדישים כל זמנם לפקידתם לא חשו ליקח שכר ולקטוהו כדין (בתובות קה. תוס') ובתי דין כאלה היה להם כח להכריח לרין לפניהם ולקיים פסקי הדין היוצא מלפניהם יען שקבלום הצבור עליהם (סנהדרין כא.). הפסק היוצא מב"ד היה נקרא מעשה בית דין, ובארץ ישראל קראו מעשה כזה בשם: גזלי הדיינים. ובבבל אשלי הדיינים או אישר הדיינים, ושיניהם אחד וחלופם מונח בחלופ המכמא (ריאלעקט) וחלופ כזה בין רי"ש ולמיר מצוי מאד. ועתה כמו שהבבליים אמרו: אשלי נקום אישר כמו כן היה החלופ הזה בארץ ישראל שקצתם אצרו: גזלי הדיינים (ירושלמי ב"מ פ"א הי"ח) וקראום גם נזרי הדיינים (ירושלמי מ"ק פ"ג ה"ג), ועתה נראה שהדיינים הסמונים על זה מהצבור, והיה להם הכח להכריח על קיום נזרי דיניהם או כולי דיניהם. נקרא בשם דייני נזרות או דייני גזלות. מחנן נשאר שתי הלכות. האחת: אשה שהלך בעלה למדינת הים ובאה לזיון מנכסיו אינה צריכה שנועה שלא תפסה משלו. ואם נודע אח"כ שמת וכאה לגבות צריכה שנועה (כתובות פ"ג מ"א). יסוד פסק זה הוא התקנה שהנפרעת מנכס יתומים לא תפרע אלא בשנועה (שם פז.). ובימיו לא היו נמנעים מלהשביעה בבימי ר"ג הזקן (גיטין לר:). וא"כ חנן קדם לר"ג. ואמנם חנן דן מהסברה שבתביעת מזונות לא תשבע ולא חיש שמת תפסה כנגדם שמוזנות דבר שאין לו קצבה וכנגד הכתובה חש. הישנה: מי שהלך למח"י ועמד אחד ופרנס את אישתו אבל מעותיו (כתובות פ"ג מ"ב) וזה נוסד על הכלל: שהמסלק חוב של חבירו שלא בשליחות חבירו רק מרצון עצמו אין חבירו חייב בתשלומי. והכלל הזה נרמז בהלכה אחת לענין מודד הנאה מחבירו שישוקל לו שקלו ופודע חובו (נדרים לג.) ולא ידענו איזו משת הלכות האלה נסמכה על רעותה אם זו של חנן קידמת או להפך. על כל פנים הננו רואים שאלה הדיינים דנו על פי יסודות התורה שבעל פה ולא לפי אומדן דעתם. ויתברר זה עוד יותר בשומנו לב על דברי אדמון שאמר שבעה דברים (שם) וכלם נוסדים ביסודי חקת התורה וטועה מי שאומר שאלה הדיינים לא היו כי אם ב"ד ישל הדיושים, ולא היו מן החכמים (יאסמ צד 285) עוד נזכרו שני חכמים בכנוי נזורי נזירות. האחד הוא חנן המצרי, ואין לנו ממנו כי אם הלכה אחת (יומא סג: וש"נ). והשני נחום המדי. ואם גם שהאחרונים הטילו ספק בזה וכדין, כי נחום לא היה בב"ד של אדמון ותנן. יען כי אלה שני החכמים חיו קודם זמנו של ר"ג ונחום האריך ימים אחר החורבן כאשר יבואר

בכל זאת אפשר שהיה מדייני גזרות באיזה זמן אחר ואולי בסוף ימי הבית. שש הלכות יש לנו ממנו (שבת פ"ב מ"א ב"ב פ"ה מ"ב ע"ז ז): על שלש א"ל חכמים נשתקע הדבר ולא נאמר ומצאנו עוד ארבע הלכות אשר יש ליחס אליו אף שלא נזכרו בשמו (תוספ' ב"ב פ"ט) וכלם בדיני ממון. אחר החרבן באו אליו נזירים מן הנולה ומצאו בית המקדש חרב, אמר להם נחום המדי אלו הייתם יודעים שבית המקדש עתיד לחרב נודרים הייתם? אמרו לו: לאו. והתירם נחום (נזיר פ"ה מ"ה) וגם על זה לא הודו לו חכמי דורו. ואחד מחכמי ארצו גנה את החכמים על דבר התנגדותם באמרו כי אין זאת אלא מפני שעניניהם של חכמי ארץ ישראל צרה בתלמודם של החכמים מארץ אחרת (ע"ז ז). מן הכהנים יש לרשום שלשה. יהושע בן נון מלא נתכהן איזה שנים לפני החרבן. והשיג כהנתו על ידי שוחר. מרתא בת בייתוס אלמנת כהן נתארסה ליהושע ב"נ ונתנה חרקה דגירין שוחר לאנדרפס המלך ונתן לו הכהנה הגדולה ואחרי כן כנסה ותהי לו לאשה (יבמות סא.). הוא חקן תקנה גדולה לטובת עמו והיא הציבה לו יד לזכרון עולם. תקנתו היתה שיהיו מושבים מלמדי תינוקות בכל מדינה ומדינה וככל עיר ועיר ושם הכניסו בניהם ככני שש או ככני שבע (ב"ב כא.). שראה העם מחרשלים בנדול בניהם. וזאת ההתרשלות גרמה שהיה מרבית העם פרוע. לכן אין גם להפליא איך בקל פתחו לבם למסיתים בין להתקשר עם מורדים ובין להאמין באנשים אוהזי עינים אשר קמו מזמן לזמן. לאמר: כי רוח ה' עליהם, והתנבאו על שקר שעל ידם תושע ישראל. יהושע היה כמרידה האחרונה מן הנוחים והעלובים ומתנגד לקנאים. גם הועבר מכהנתו, אבל היה בסנהדרין, ולא היה מיועצי מלחמה נגד הרומים (יוסיפון במלחמותיו ס"ד פ"ג ופ"ה). הוא היה עשיר גדול ונדכ הריבה לתפארת בית אלהים (יומא פ"ג מ"ט). אף כ היה חכם ומן הסנהדרין בכל זה לא נזכרה הלכה בשמו. זכריה בן הקצב, גם הוא היה כהן, וחי בסוף ימי הבית ולאחריו, ושרידיו דבריו הם שתי עדויות (כתובות פ"ב מ"ט עדויות פ"ה מ"ב) ונזכרו שתי הלכות על שמו (תוספ' מגילה פ"א ב"ב פ"ז ובבלי שם ק"א.). והוא היה הראשון אשר הובא ממנו מדרש הדורש אות יחידי לרבו (סוטה פ"ב מ"א). זכריה בן אב קולם. היה מיועצי מלחמה וידו עם הקנאים (יוסיפון) ההגדה מחלישה את עוזתו נגד עמו אשר היה מן הגורמים בנזקה ומיחסת זאת לענותנותו (גמין נו. תוספ' שבת פ"ז), הלכה אחת יש ממנו ובה מתנגד לב"ש ולב"ה ואמר שלא כדברי זה ולא כדברי זה. מזה יש לשפוט שהיו חכמים בעת ההוא אשר לא התייחסו לאחד מן הכתים ודאי לא היה זכריה יחידי בתכונה זו. וגם זה היה מן הסבות כי בהתועדס בכית חנניה ב"ח שרבו ב"ש על ב"ה, כי במעמד ההוא נזרו על דברים אשר היו צורך זמנם להרחיב הפירוד בינם ובין האומות ולתכלית הזאת מצאו בקל הסכמה על הגזירות גם מן החכמים אשר לא היו מב"ש (ראה למעלה פרק זה).

רוב חכמי הדור הראשון אחרי החרבן כבר היו ינעים להועיל לעמם בקרב המצוקות בימי הבית האחרונים בחכמתם ובעצתם. אלה יעצו לשלום ואלה למלחמה וכונת כולם היתה לטובה. אבל עצת אדם היתה לשוא כי ה' לא צוה וה' אמר: צדקה היא מלפני לפור ישראל בין האומות (פסחים פז:). הוא יעץ על ירושלים כי תהיה למעי מפלה, ועל המקדש כי יהיה לישרפת אש, וארצה שמימה כמהפכת זרים, אלה סערי העתות נברו עליהם ויסעו כעץ אחרית ותקוה לחפשייתם המדינית, אבל לא היה להם כח להעביר רוח האהבה אל מורשת אבותיהם מלבם, ואמונתם באלהי אמת דא החלישו אך החזיקוה, חפצם לדרוש תורת ה' לא נמוט רק התאמץ בקרבם בכפל כח וכינוג מארץ ציה עלתה תשוקה עזה לתורה ולתעודה מתוך חרבות ירושלים והמקדש. שארית



הפליטה מן החכמים היא היתה הנר לרגלי עמם בימי ענים ומרודם, שירידי החכמים האלה, בתבונות כפיהם ינחו את יתר הפליטה מן העם. ובהיות עיקר פעולתם אחרי החרבן על כן גם שם ניחד מקום לזכרון מעשיהם. אבל פה נשים עינינו ומעיינינו על מצב התורה שבעל פה בכלל עד איפוא גדלו פארותיה והאריכו ענפיה, ובהיות הפנה הזאת ארוכה ורחבה ניחד לה מחלקה מיוחדת בספר הבא, ונחתום הספר הזה בבחינה קטנה על הסבות אשר על ידן נסבה התרחבות התורה שבעל פה בפרק הזמן הגדול אשר עברנו עליו עד כה. סבות ההתרחבות היו רבות ושונות, הרבה מאד פעלו הקורות אשר קרו את העם למן היום אשר שבו מארץ גלותם, העולה על כלנה היה אשר נאנסו פעם אחר פעם לסור ממנהגיהם ומן הדת. בכל עת האונס מצד האחר מוליד קשיות ערה בצד שכנגדו. וזה הדבר התאמת בכל תקף אצל היהודים, כאשר השתדלו מנגדיהם להעבירם מדתם כן גם הם התאמצו להחזיק בה ביתרון עז, וזה גרם שהוסיפו גדרים ונתנו חק על חק יצו לצו. חקים רבים נתחדשו לתכלית ההרחקה מן האומות, ולפעמים נתחדשו חקים להפסיק דעתם של אומות. אלה הן הסבות החוציות; אבל יותר מאלה היו הסבות הפנימיות כמה וכמה קורות פרטיות היו לפעמים סבה לקבוע הלכות ודינים. התנגדות הצדוקים פעלה הרבה לחדש חקים חדשים. ויותר מזה עשו מחלקות חכמי הפרושים עצמם אלה עם אלה שהן היו כמעין הנובע אשר יתן מיטיו חדשים כל רגע ורגע. אך דבר אחד אשר נכסילוהו פה מהיותו הסבה היותר גדולה להרחבת התורה שבעל פה. וזה: שנמשך הזמן גדלו דרכי המדרש והרחיבם להסכים ההלכות הקבועות עם המקרא, וזאת ההרחבה גדלה כערך שהתרכו ההלכות ותולדותיהן. מראותנו שבסוף ימי הבית כבר דרשו אותיות נדע שרבו ההלכות הכריחם לבקש יסוד בדרשת האותיות. אבל כאשר הועילה הרחבת המדרש ליסוד ההלכות המקובלות, כן גרמה לחדש על פיה הלכות חדשות ועל דרך זה הלכה התורה שבעל פה מצעד אל צעד הלאה. אם נרצה להעריך גודל מדרגתה שהגיעה אליה בסוף ימי הבית, נשים לב אל רבוי ההלכות הנקראות על שם החכמים אשר היו כמשך הזמן הזה, בפרט אל דברי שמעון ב"ש וחבריו, שמעיה ואבטליון, שמאי והלל, ב"ש וב"ה וחכמי דורם, אדמון וחנן, ור"ג הזקן וכל שאר החכמים הנקובים בשם, ובכלל נתבונן במספר רב של ההלכות אשר נזכרו סתם בספרי תורה שבעל פה אשר יתברר מתוכן, מענינן ולשונן כי הן קדומות, או אשר חכמים שבדור הראשון אחרי החרבן מרכיבים במובנן ובהגבלתן או שיסדו עליהן הלכות חדשות. בכמה מאלה ההלכות והדינים והתיקונים מבורר מתוכם שלא יאוחרו לחרבן הבית ובקצתם מפורש שבזמן מאוחר נטו מן ההלכה ההיא אם מפני שראו לעשות גדר, או שדרשו איזו דרשה, או שנתבטל טעם הראשון (דה"מ 142). ועתה אם נשים לב לכל פרטי הדברים האלה נבין בקל עד היכן הגיעה מדרגת התורה שבעל פה בזמן שחבר הבית. זה הוא כמה שנוגע בחלק המעשי וההלכותי; אמנם גם חלק האמונות והדעות גם הוא הגיע למדרגה גדולה. להכיר מדרגת שני החלקים האלה נעביר על פנינו בספר הכא פרטים וכלליהם

## ספר חמישי.

סנהדרין, מצב התורה שבע"פ בסוף ימי הבית, מדרש אגדה, ספרים הצונים, דעות היהודים האלכסנדרים, עיקרי אמונות ודעות, יחוס התורה שבע"פ לדת היהודים המשיחיים ולכתוביהם, הרבן הבית.

### פרק עשרים ואחד.

מצב התורה שבע"פ בסוף ימי הבית.

נושאי התורה ככלל היו החכמים שבכל דור ודור ובכ"מ היה הבית דין הגדול בירושלים הפקידה הראשית אשר מטנה ההוראה יוצאת לכל ישראל. מאז היה ישראל לגוי עמדו בראש העם יושפים לשפוט בין דם לדם בין דין לדין ולכל דברי ריבות. מספר השבעים לאלה הראשים נרמז בתורה (במדבר י"א). ויהי כאשר יסדו בבית השני פקידת הבית דין הגדול שמו מספר יושפים ואחד הראש על נביהם (סנהדרין ב.). הפ"ד הגדול היה נקרא בראשונה כנסת הגדולה ולאחר זמן כאשר באותחת ממשלת היונים הוסב להקרא בשם סנהדרין. במשך הזמן נעשו ראשי הסנהדרין שנים: נשיא ואבב"ד. בסנהדרין ראוי שישבו כהנים ולוים אבל אין זה הכרח (ספרי יושפים פ' קנ"ג סנהדרין יד.). וכל ישראל מופלגים בתורה ובחכמה ובשונות דאויים לישב בסנהדרין (מנחות ס"ה.). אבל אין מעמידים פסולי כהנה (סנהדר' לב.). והגר פסול לדיני נפשות אם לא שאמו מישראל (יבמות מה: ושי"ט) וכן הממזר פסול (קידושין עו.), בימי היורדים תקנו שהמלך לא דן ולא דנין אותו (סנהדר' יח.), אין מושיבין בסנהדרין זקן וסרים וזי שאין לו בנים (תוספ' סנהדר' פ"ז), וכל הקרובים זה לזה או לבעל דין (נמ' שם כז: וירוש' פ"ג ה"ז) וכ"ש פסולים מחמת עברה (שם כד:). הדיין יהיה חכם וענו שפוי עין טובה נפש שפלה רוח נמוכה לב טוב יצר טוב וחלק טוב (ירוש' שם פ"א ובבלי פח: תוספ' פ"ז). הסנהדרין של ע"א נקראה גדולה, בהם יצאה ההוראה לכל ישראל, והיא יושבת בלשכת הגזית (בבלי פו: ובב"ב), הם דנין את השבט, ונביא שקר וכהן הגדול, על פיהם מוציאים למלחמת רשות וטוסיפים על העיר ועל העזרות ומעמידים סנהדרין קטנה של כ"ג ועושים עיר הנדחת (שם ב.), על פיהם יוצאים למדידת החלל (סוטה מה.) ועושים זקן ממרה (סנהדר' פו:) אלירם מעלים את הסימה להשקותה (סוטה ז.). והם ממנים בית דין מקרבם לידם יחסי כהנה ולויה (מדות פ"ה מ"ד קידושין עו: תוספ' חגיגה פ"ב). למיחכי כהנה האלה היה מקום ניוחד אחרי בית לפרנתי (ספרי קרח) ונקראים ב"ד של כהנים, והוא נוסד בימי היורדים. דרך שיבתם כחצי גורן עגולה ושלש שורות תלמידים חכמים לפניהם שאם יחסר אחד מן הסנהדרין כדי שיוכלו להשלימה (סנהדר' לו:). הוצרך אחד לצאת יוצא אם יש שם עכ"פ כ"ג (גז' שם). גדול הסנהדרין יושב בראש ואב"ד לימינו והגדול אחריו לשמאלו (שם תוספתא פ"ז). זמן ישיבתם מתמיד של שחר עד תמיד של בין הערבים. בשבתות וי"ט נכנסים לבית המדרש שבהר הבית (שם). משאם ומתנם בדין במהירות. מתחילין מן הקטן (סנהדר' ל"ב). עומדים למנין וגומרים הדין על פי הרוב ולפי הסכמת רוב היתה ההלכה פרוחת בישראל (שם פ"ח: ותוספ' שם). וכבוד גדול עשו לנשיא. כשנכנס כל העם עומדים ולא ישבו עד שאמר להם שבו וגם לאב"ד נתנו כבוד כשנכנס (תוספתא שם).

מזה ראינו שמשפט סנהדרין גדולה הוא לרוב ייסור החקים הכלליים או לרוב על דינים פרטיים הנוגעים בכללות האומה, ורק יוצא מן הכלל דנו משפט יחידים, ולהם גם משפט ההכרעה לכל הספקות אשר נפלו בבתי הדין הקטנים. שני מיני ב"ד היו לסטה ממנה. האחד: ב"ד של כ"ג והוא נקראת סנהדרין קטנה. והשני: ב"ד של שלשה. משפט הב"ד של כ"ג היה לרוב דיני נפשות וכל דבר הנוגע בדיני נפשות ושאר כל הדינים נדונים בב"ד של שלשה. מי שב הב"ד של כ"ג היה בעיירות ישראל (סנהדר' פ"ח: ובכ"מ) אבל לא בכלם (שם ב': ועי' תוספ' פ"ז ותוספ' הגינה פ"ב). וב"ד של שלשה היה מיוחד בכל עיר ועיר. ונראה שזה הב"ד של שלשה היה מכלל פרנסי העיר שהיו שבעה (תוספ' מגילה פ"ב ועי' בבלי שם כז.) ונקראו ג"כ טובי העיר והם היו עוסקים בצרכי צבור וזה המספר לפרנסי העיר כבר היה בזמן קדום (קדמוניות ס"ד פ"ח), ואף שהפרנסות הזאת נקראת גם כן ב"ד של שבעה (נ"ז שם) אין זה עוד ראייה כי אין די בשלשה לרוב דיני ממון. לפעמים נהגו להוסיף עוד שבעה וזה בענינים התלויים בב"ד הגדול והם בוררים מתוכם ב"ד מיוחד לרוב בדבר (סנהדר' ב'). כל הראוי לרוב ד"ג ראוי לישב בסנהדרין הגדולה אבל לא כל הראוי לרוב ד"מ ראוי לרוב ד"ג (שם ל"ב.). רק הב"ד של שלשה אשר ישבו בהר הבית היו כלם נבחרים ורשומים בכל המדות שמנו חכמים בסנהדרין הגדולה. שם היו העלו מעלה אל מעלה עד שנספחו לסנהדרין הגדולה. מן הכרויים שבעיירות היה מעלים לב"ד שבהר הבית ומשם לחיל ומשם ללשכת הגזית (בבלי שם פ"ח: ירוש' פ"א תוספ' פ"ג ושקלים ספ"ג), והנה מובן מעצמו שהב"ד של שלשה שבהר הבית צריך להיות מיוחד במדות בעלי סנהדרין הגדולה. תכונה מיוחדת היתה הכרחית לכל אחד מבעלי סנהדרין והיא הסמיכה. סמיכת זקנים היתה בשלשה. (סנהדר' ב'). והן אצט שמאז היה כל אחד ואחד ממנה את תלמידיו, והיה די אם מוסמך אחד מסמך, אבל לפרסום הדבר צריך המסמך עוד שנים אף שאינם נסמכים, והיו קוראים את הסמיכה מנוי. משני שלא היו נזהרים לסמוך בדיהם על ראש המוסמך כבימי הנביאים, אלא נתנו רשות לרוב ולהורות ולזה יאות תואר "מינוי". אבל לאחר זמן חלקו כבוד לבית הלל והתקינו שב"ד שמינה שלא לדעת הנשיא אין מנוי מינוי ונשיא שמינה שלא לדעת הב"ד מנוי מינוי, וחזרו והתקינו שלא יהיה הב"ד ממנים אלא ע"פ דעת הנשיא ולא הנשיא אלא על דעת הב"ד (ירושלמי סנהדר' פ"א ה"ג). הכרח הסמיכה היה לכל בעלי הסנהדרין בין גדולה בין קטנה וכן לב"ד של שלשה צריך מנוי לדברים פרטיים כמו לרוב דיני קנסות. אלה החקים והמשפטים אשר נאמרו בבחינת הסנהדרין ובתי הדין ואשר נהגו על פיהם בימי הבית.

אחד מן הענינים אשר היו הסנהדרין נדרשים להם ביותר היה עכור השנה ופרוש החדש. הנה מראש ומקדם היו ישראל מחשבים חדשי השנה לפי חרוש הלכנה. על זה מורה כבר השם חדש גם יום החדש אשר נקרא בעברי לתחלת החדש. היריעה משנת החמה ושנת הלכנה שנה נרמז עליהן בתורה: והיו (השמש והירח) למועדים לימים ולשנים. מועדים מכון על החגים שהם מועדי השנה. ולשנים מכון על חשבון השנים הנעשה ע"פ המאורות אם לחסה אם ללכנה (ב"ר פ"ו ועי' מפרשי תורה). היהודים חשבו מאז ומקדם ללכנה, ונרמז כן בתהלים (ק"ד י"ט) עשה ירח למועדים. בן סירא אמר (מ"ג ז') שמועדי ה' יתחשבו על פי הירח. ואמנם מהיות שנת החמה יתירה על שנת הלכנה כ"א יום הלא יבוא במשך השנים קלוקל שלא יחול חג הפסח בחדש האביב ולא חג הסוכות בחדש האסיף על כן כבר בזמן קדום תקנו לעבר השנה ולפשר



ע"י זה את שנת הלבנה עם שנת החמה (יאסמ). הכרה ישנה מיחסת את ידיעת סוד העיבור לנביאים הראשונים (כתובות קיב: ירוש' סנהד' פ"א ה"ב), וזה עכ"פ אות על קדמות התקנה. תחלת השנה הדתית היה ניסן ובו התחילו למנות לרגלים ולמלכים (ר"ה ב'), ויען שעבור השנה היה פעולה דתית ולתכלית דתית ע"כ אמרו שאין מוסיפים כי אם אדר שהוא סוף השנה הדתית (סנהדרין יב.) הסכות לעבור השנה היו שונות. והן: על האביב ועל פירות האילן, ועל התקופה (שם יא:). וכן אם היתה צריכה מפני הדרכים ומפני הגשמים, ומפני תנורי פסחים ומפני גלויות ישראל שנעקרו ממקומם ועדיין לא הגיעו (שם ע"א). עבור השנה כב"ד ומדעת הנשיא, והתקנה הזאת היתה כבר בימי ר"ג הזקן (עדות פ"ז מ"ן סנהדרין שם ותוספ' פ"ב). עבור השנה בשלשה והוסיפו עליהם עד ז' כשלא יכלו להתפשר אכל כלם צריכים להיות מוזהרים (בבלי שם). מקום העבור היה ירושלים וארץ יהודה ורק לסכה מכרתה מעברים גם בגליל, וכן לצד ההכרח מעברים מראש השנה ואילך ומודיעים שבשנה זו יהיו שני אדרים, ואין מעברים אלא ביום ולא בשני רעבון ולא בשביעית ולא בערב שביעית ולא במוצאה ולא משנה לחברתה ולא ג' שנים רצופות (שם). כמו שעבור השנה היה ע"פ ב"ד ולדעת הנשיא כן היה קדוש החדש נעשה ע"פ ראש ב"ד והוא אומר מקודש (ר"ה כד.) וקדשו החדש ע"פ ראיה בשני עדים כשרים ובדרישה וחקירה. והיו משיאים משואות על ראשי הרים להודיע לרחוקים ומשקלקלו הכותים התקיני שיהיו שלוחים יוצאים על שישה חדשים: ניסן, אלול, אב, תשרי, כסלו ואדר. ובמקומות שאין השלוחים מגיעים והיו בספק אם עשו החדש ל' יום ומלא או כ"ט יום וחסר עשו גם הרגלים שני ימים מספק (ר"ה יח. כב: כנ:). תקנות רבות תקנו ודקדוק גדול דקדקו בעניני קדוש החדש יען שבו תלויה תקנת המועדות כלן, וע"כ היה הדבר ביד ב"ד סמוכים בארץ ישראל. וכח הב"ד יפה כזה כמו בעיבור השנה, שניהם תלוים במעשה ב"ד וברצונם. ויסוד גדול היה אצלם, שעדות החדש מסורה להם (ר"ה כ"ב). וכן עבור השנה (מכילתא בא פ"ב) ואפילו שונגים או מזידים או מוזהרים (ת"כ אמור פ"ט ופ"י ור"ה כה.). אמנם אף שסמכו על עדי ראיה לא נמנעו מלחשב חשבונות והשתדלו להביא הסכמה בין חשבונם ובין עדות העדים, ורק אם היו דבריהם מכוונים עם החשבון אז קיימו וקבלו עדותם (ר"ה כנ:). ומה נראה כי כבר בזמן קדום היו בקיאים בחשבון הקביעות והיו מחשבוני בכל עת לפי החשבון. ויסודי זה החשבון היו כתובים במגלת סתרים ונקרא סוד העבור. אבל היה הכרח שיהיה עבור השנה והחדש תלוי בב"ד אחרי שהוא דבר יקר הערך ולא תהיה יד הכל ממשמשת בו. בלי ספק היה המטמון הזה מסרת מנשיא לנשיא וע"כ היה העבור ביד הנשיא. ר"ג השני שהיה נשיא אחר החרבן קיים לנו שני כללים מכללי החשבון אשר קבלו מאבי ר"ג הזקן: פעם בא בארוכה ופעם בא בקצרה. והשני: אין חדושה של לבנה פחות מכ"ט יום ומחצה וב' שלישי שעה וע"ג חלקים. ואלה הכללים הם שיורים ממגלת סוד העבור. מאד היה נחוץ לפרסם רשיון הב"ד לקבוע החדש והשנים לאמר: שהתורה נתנה לחכמים הכח לזה. כי המועדות וכל מצותיהם תלוים בקביעתם. וזה אי אפשר בלתי הרשיון מן התורה. והוציאו רשיונם מדברי התורה: אשר תקראו אתם. ופירשו זה כן: אלה הם מועדי אם קראתם אותם מועדי ואם לאו אינם מועדי (ת"כ אמור פ"ט) הנה תלה המועדות בקריאתם ובקביעתם. ואמנם אין להכחיש כי בעיני החכמים עצמם היה קביעות החדש והשנים קשה עד שאמרו שאחד משלשה דברים שנתקשה בהם משה היה קביעות החדש (מכילתא בא פ"א ר"ה כ'. ובכ"מ). ובלי ספק גם בעם היו מקצתם אשר לבם

ניקמם על הדבר מיראתם פן יוקבעו ר"ה ויוה"כ במעות שהם היו בעיניהם הזמנים היותר קדושים, ולהפסיד דעת עצמם ודעת העם בדבר גדול כזה דרשו וחקרו ומצאו כי זה הרשיון נתנה להם התורה וכבר בזמן קדום האמינו כי קביעות המועדות נמסרה לראשי הדורות, ומצאנו הגדה ישנה: בשעה שב"ד שלמעה רואים שב"ד שלמעה מקדשים החודש אף הם מקדשים אותו (ירושלמי סנהדרין פ"א ה"א), ובעלי הגדה המאוחרים ציירו ההגדה הזאת בציצים ופרחים שונים אך כל ההגדות ההן הולכות אל מקום אחד כי התורה נתנה קביעות המועדות ביד הב"ד, ואמנם היו גם מעירים בקרבם נגד דעת הפרושים בדבר זה. בעל ספר היוכלים משתדל להחזיק הקביעות לפי חשבון שנת החמה ואומר על חשבוננו ועל מנהג העבור שהוא מקלקל את השנים והמועדות ומחליף קדש בחול וחול בקדש<sup>(1)</sup>. ומלכד זה היו מתנגדים לקדוש החדש, והם הכותים והבייתוסים שהם השתדלו להתעות את החכמים והעם בקדוש החדש (ר"ה כב:). וודאי שהיה רע בעיניהם המעשה ומבלי יכולת להתקומם נגד החכמים בגלוי בחרו להם לעשות מעשיהם במחשך וברמיה. אמנם כאשר מעולם לא היתה התנגדות נגד תורת הפרושים פועלת אצלם חזרה מדרכם, ותהי להפך כי נתנו עוד משמרת יותר לדבר שהכחישו מנגדיהם ועשו לו פרסום אף במקום עקירת דבר תורה אף כן עשו בדבר הזה כי חזקה בקרבם האמונה ברשיונם מצד התורה לקבוע השנים והחדשים ועל פיהם גם מועדי השנה, ועברו השנה לא לכד לסבה דתית בהחלט אלא גם לסבות אחרות אשר רק באופן רחוק נוגעות בעניני הדת והמצות. וע"כ שמרו זאת לעולם ובכל הזמנים כי לביד הכח והרשיון לעבר השנה ולקבוע חדשים וכל החולק עליהם כחולק על התורה (ר"ה כה:). אף כן היתה ההוראה יוצאת מב"ד הגדול שבירושלים לכל עניני הדת. ואם נבחון בשום לב את הסופרת הרחבה של התורה שבע"פ שהם המשיניות והברייתות והתלמודים נמצא כי כל העניינים הדתיים השיגו שלמות גדולה בסוף ימי הבית, והם נמסרו מראשי הדורות של כל זמן וזמן, כל החקים והדינים נתאי המצות והגבלותיהם הכלליים בברכות ובתפלות, במצות השבת והמועדים, בענייני אישות ועריות, ובדיני סמון וקנסות, ובמאכלות אסורות ובמקצת מתנות כהנה ועניים ושומאות וטהרות הנוהגות בכל מקום ובכל זמן, וכל שכן במצות התלויות בארץ וביחוד בענייני הקרבנות ובנוגע בשומאות וטהרות ודיני נפשות כלם היו קיימים ועומדים בימי החרבן, וכל הקבלות והתולדות והחקים היוצאים מהוראת הסנהדרין של כל הדורות כבר היו מתוארים בצורת הלכות פסקות, והמתבונן בבחינה רבה ומיושבת בסופרת התלמודית ימצא על נקלה את ההלכות הפסקות אשר בשום ענין לא יאוחזו לחרבן הבית, אין מחובתנו וגם אין נחוץ לתכליתנו לסדר פה את כלן אבל ראוי ונחוץ הוא להציע מקצת דוגמאות להיות לנו לקו ולמדנה למען נכיר על פיהן מי ומי מן ההלכות הראויות לכלול בכלל הזה. עיי' קרי' ההלכות מזמן ק"ש של ערבית ושחרית<sup>(2)</sup> וברכותיהן, ואופן קריאתה (ברכות פ"א), קביעות פרשיותיה (תמיד פ"ד) מברכות הנהיגן (ברכות פ"ז) והזמון (פ"ז) וקדוש היום והבדלה ונטילת ידים לאכילה

(1) אשר כתבתי פה הוא מדברי הרב ר' אהרן יעלינעק, ועיי' מה שכתב הרב בבית המדרש ח"ג כמבואו למדרש ויסעו צד XII, ספר היוכלים לא יאוחזו לחרבן ראה בפרק הבא.  
2 בברכות פ"א מ"ב נאמר שזמן ק"ש של שחרית משיכיר בין תכלית ללבן, זה הסימן נראה שנתנו התנאים שלאחר החרבן ואולי היה להם איזה סימן תלוי בקיום המקדש כעין דתניא (יומא לב:): בשעה שהחמה זורחת נפוצות יוצאין ממנה (מהבכרשת) וזכר יודעין שהוא זמן ק"ש ולאחר החרבן הוכרחו לתת סימן אחר ובק"ש של ערבית הגיעו הסימן הישן שגם אחר החרבן היו אוכלי תרומה בטהרה. אך בכל זאת גם ס' זה נחלק מן התנאים שאחר החרבן בסי' אחר כמבואר בתלמוד.

(פ"ח), וכן עיקרי ההלכות במצות פאה: שאין לפאה שיעור (פאה פ"א מ"א), ולא יפחות מששים (מ"ב), ומאיוה מקום בשרה יניח (מ"ג), ומאיוה מין (מ"ד מ"ה), דברים המפסיקים שדה לחלקת שדה לעשותה כשתים לענין פאה (פ"ב מ"א), אם לזרעים אם לאילן (מ"ג), שהכל תלוי במין הזרע בפאה (מ"ה), שחובת הפאה בקמה (מ"ו), שיעור השדה לחייב בפאה (פ"ג מ"ו) 1), מצות פאה במחוכר אם אין סכנה בליקוחה (פ"ד מ"א), כיצד העניים קוצרים אותה (מ"ד) ובאיוה זמן ביום לוקטים (מ"ה). ככל העניינים האלה נמצא הלכות סתימות ופסקות והן עיקרי הלכות וישנות. והענפים המסתעפות מן העיקרים רובם הם פעולות התנאים המאחרים אשר נשאו ונתנו בהם לידע ולהודיע הרחבתם והנכללתם והעיקרים שקועים לרוב בתוך הענפים אבל לעיני בחינה חדה הם ניכרים, ובעינים פקוחות נבין עד מהרה להבדיל ולהפריד בכל מקום את הישן מן החדש ואת האבות מן התולדות. כמשא ומתן הזה החלו תלמידי שמאי והלל, ואחריהם הלכו כל דורות התנאים שלאחר החרבן, אשר שמו את העיקרים ההם ליסוד לכל תורתם. על יד הכלל הזה נלך במח בבחינתנו את הסופרת התלמודית כולה ובקל נוכל למצוא על פיהו, סדר ההלכות אשר היו במציאות בזמן חרבן הבית, ונדעה כי בזמן ההוא כבר הגיעה התורה שבעל פה למדרגת השלמות לכל צדדיה, בעניני מתנות כהנה ולויה, ושכיתת הארץ, ושכיתת שבת השבוע, והמועדים, ואישות ועריות, וד' וד' וקנסות, בעבורת אלהים בכלל ועבורת הקרבנות בפרט, ובכל דיני מומאות וטהרות. אמנם ממשא ומתן של האחרונים לא נוכל ליקח תמיד מופת חותך על הויית הדברים בימי הבית. כי לא כימים הראשונים, הימים האחרונים. בזמן שכית המקדש קיים היה הציר אשר עליו יסוב כל תלמודם רק המעשה. כי תלמודם היה לתכלית ההוראה שיצאה מוחלטת מב"ד הגדול ועל פיה ההלכה מרווחת ותהי לפעולת אדם. אך מן הזמן ההוא והלאה חלק גדול מן המעשה שבת, ודרישתם היתה גם בדברים שלא נהגו עוד. והוציאו בתלמודם כמה דברים בדרך השערה, ואם אמרו הקדמונים (יבמות עו: וש"נ) אם הלכה נקבל אם לדין יש תשובה, נלמד מזה כי לא העלימו כי יש דברים אשר הכריעו מסברה לא מהלכה. כי מהיות שלא נהגו עוד נעלמה מהם ההלכה. והכרעות כאלה אין להם כי אם ערך לימודי. וכבר ראינו בכמה עניינים בדיני נפשות, בשטלוזמן רב קורם החרבן, שהעמידו בהם המאחרים השערות אשר לא יתאימו עם המעשים שהיו בפועל, ומה גם בדיני עבודת הקרבנות. ר' יוחנן בן זכאי אשר ראה הבית והיה כהן, נשאל פעם אחת בדין מדיני העבודה, והשיבם: כן וכן הוא. אמרו לו תלמידיו: למדתנו רבנו להפך, וא"ל: יפה אמרתם ומעשים יעשו ידי וראו עיני שכחתי (ספרי חקת תוספ' פרה פ"ג). ואילו קרה גם כתלמידיו כאשר קרהו והיו שוכחים מה ששמעו ולא היו יכולים להזכירו, הלא היו מחליטים הדין בהפך מכאשר היתה ההלכה והמנהג בזמן הבית. ולפעמים החכמים קובעים הדין בעבודת הקרבנות, אשר לא היתה נוהגת בזמנם, ע"פ סברתם אף כנגד עדים שראו הבית ומעידים שהמנהג היה בהפך (תמורה יח.). או שמחליטים העדות לעמת תעצומת סברתם (עדות פ"ב מ"ב) ר' חנינה סגן הכהנים היה אומר על הכהן השורף את הפרה מין עליו כל שבעה, כי ז' ימים קודם לשרפתה מפרישים את הכהן השורף את הפרה מביתו ללשכה שעל פני הבירה ומזין עליו כל ז' מכל חטאות שהיו שם (פרה פ"ג מ"א) ובלי ספק ידע ר"ח כל זה, כי ראה בעיניו שרפת הפרה, כי נודע שבסוף ימי הבית

1) אף שכל חשיעורים שם נאמרים על שמות אנשים מוהדים, בכל זאת נראה כי ההלכה הישנה היתה כדברי ר"י ב"ב כדי לקצר ולשנות. וזה כונת הרבנו. והלכה כדבריו. ולא שרצה לומר שהדין עמו כנגד חבריו, ולא תקשה ק"י תי"ב ע"ש.



עשו פרת חמאת (תוספ' שם פ"ב), ובכל זאת לא השגיח ר' יוסי אשר היה כר' דורות אחריו, על דבריו. ואמר: לא היו מוין עליו אלא שלישי ושביעי. ולמה? כי היה כמות בכח סברתו וחשב כי כן האמת וכן ראוי להיות. ויהודה בן בבא התנדב בכל יום אשם תלוי חוץ מאחר יום הכפורים יום אחד ונשבע בהמעון הזה שאלו היו מניחים לו היה מביא אלא אומרים לו המתן עד שתבוא לבית הספק וכל זה איננו שוה לחכמים שלאחר החרבן ואמרו אין מביא אשם תלוי אלא על דבר שזדונו כרת (כריתות כח.). וע"כ יוצא לנו מכל זה שבהרבה דברים אשר התנאים מחליטים הדין על ענינים אשר לא נהגו בימיהם ולא ראים אין זה עוד ראיה שכן היה בזמן הבית בפועל. זהחלטתם אין לה כי אם ערך השערה למורית. ואף הם עצמם לא ירצו לאמר שכן היה אלא שכן היה ראוי להיות. ודומה זה למה שאמרו ר"ע ור"ש אלו היינו בסנהדרין לא היה אדם נהרג מעולם (מכות ספ"א) אשר עם זה לא נתנו תפלה בסנהדרין אשר דני דין מיתה; כן הדבר הזה אם החכמים המאוחרים מדברים על דברים שנהגו בזמן הבית, משערים כי היה הדבר כך וכך, יען כי ראוי להיות כן ע"פ סברתם ודרישתם, ואמנם אף אלו לא היה כן בפועל אינם נותנים כזה תפלה במעשה הקדמונים כי הכלל קיים ועומד: אין לך אלא ב"ד שבימך.

אחרי אשר מצאנו הדרך הישרה אשר תולכנו אל המקום אשר שם יגלו לעינינו עקרי ההלכות הכוללות כל התורה שבעל פה לפי מחלקותיה, ואחרי הודענו כי בחינה מושכלת באלה העיקרים תראנו את מכסת ההלכות הישנות מזמן שלפני החרבן השקועות בענפים, וכי סכום כלן כל כך רבה עד כי כל חלק וחלק מהתורה שבע"פ השיג מדרגה גאולה בשלמותה, הלא מוכן מעצמו כי אין צורך להרבות דברים נגד הדעה המוטעת (יאסמ) שחקת משפטי ממון לא השתלמו כלל בדור שלפני החרבן, אבל הוא להפך כי לפי מרתנו וכללנו נמצא כי חקות דיני ממונות עמדה בעת ההיא על מצב השלמות לכל צדדיה, ולמען יאמנו דברינו נציג הנה על דרך משל ודוגמא עקרי ההלכות מדיני ראיות המשפט שהן: הראיה ע"פ עדים, ראית השבועה, ראית השטר, וראית החזקה. אשר הגיעו אלינו בכירור מזמן שלפני חרבן הבית. הראיה ע"פ עדים: עדות דיני ממון אינה פחות משנים לחייב על פיה ממון, אבל צריכים העדים להיות אנשים ידועים אשר דרך חייהם במוסר ערב בעדם כי לא יעידו רק האמת (קדמוניות ס"ד פ"ח) ועל כן לא היו מוסרים ולא מקבלים עדות מעמי הארץ (פסחים מ"ט.), וכן אין לקבל עדות ממי שחושדים אותו שלא יגיד האמת מפני פחד ומורא או מקלות דעתו וע"כ האשה והענד פסולים לעדות (שביעיות ל. ב"ק פח. קדמוניות שם). וכן אין מקבלים עדות ממי שאינו יכול להבחין בכחינה מושכלת בענינים שראה או ידע ובכלל הזה היא הקטן (סנהדרין נב.); מלבד שבמקצת דברים קבלו עדות שראה אדם בהיותו קטן (כתובות כה.). עדים הקרובים לבעלי הדין או זה לזה פסולים (סנהדרין כז.). והיה הכלל בזה: דודו ובן דודו וכל הראוי לירשו וכל הקרוב לו באותה השעה, היה קרוב ונתרחק כשר (שם משנה ראשונה). ויש פסולים מחמת רשעה, ובמדרגה הראשונה בזה כל מי שעובר על דת משום חמוד ממון. כמו המשחק בקוביא ומפריח יונים ומלוי ברבית, אלה היו בעיניהם כגזלנים, שוממים בני אדם כממנם שלא כדן, וכן אוספי שביעית שעוברים על הדת משום ממון, ולאחר שנאנסו מהמשלה לאסוף פירות שביעית והיו אנוסים, גזרו הדין על סוחרי שביעית, והוסיפו על אלה גם מי שחשוד על הגזלה ועל החמס אף אם אינו גזלן וחמסן ידוע בכירור, ועוד הוסיפו הרועים והנכבאים והמוכסים (שם כה.). זאת ההוספה האחרונה היא מזמן חגורה שגזרו הרומיים שארץ יהודה תהיה

כאחת מטרינותיה והעמידו נבאים ומוכסים לנכות המס והמכס (למעלה פ"ט)  
ואין צריך ליטר שגולן וחמסן וגנב ידועים ורשומים שהם פסולים כי אלה הם  
לפי מדרשם מפורשים בתורה כדבור: עד חמס, ויש פסול מפני שעדותו נוגע  
לעצמו ואין אדם מעיד על עצמו (כתובות כז:). שהנוגע פסול לעדות, היה  
הלכה פסוקה ונודעת והחכמים שכל הדורות דברו ממנה כמו מדבר ברור  
ומוחלט (ב"ב מג: ובב"מ). וגם יש פסולים מפני הדופי שיש בתכונתם הנופית  
או הנפשית והם החרש והשוטה והסומא (ב"ב קכח:). עד אחד אינו קם לדבר  
שבממון אבל ר"ג הוקן תקן שיהיה קם לעדות אשה אף ישעל ידי זה יבוא גם  
תועלת לדבר ממון בנכית הכתובה (יבמות קכב) וכן עד אחד מחייב שבועה  
במקום ששנים מחייבים ממון (שבועות ט). העיקר הזה היה ליסור לראשי  
הסנהדרין הקדמונים ויסדו עליו תקנתם: שעד אחד המעיד על שטר שהוא  
פרוע קם עדותו לחייב שבועה את בעל השטר (כתובות פז). וע' שבועות  
כה:). וכן היו נוהגים כבר לפני זמנו של רבן גמליאל הוקן (גיטין לד:). כלל  
גדול היה מאז ומקדם שאין העד נעשה דיין (ר"ה כה: ומכות יב:). וחכמי הדור  
הראשון שאחר החרבן מדברים ממנו כמו מדבר מפורסם ומוחלט מכבר ובלי  
ספק היה זה הכלל קיים גם לפני דיני ממון. וכן הוחלט כבר בבית מדרשו  
של הלל שאין שליה נעשה עד (קידושין מג:). והעד צריך להעיד שהוא  
ראה או ידע העדות אבל אם מעיד מפי עד אחר ששמע ממנו אין שומעים  
לו (סנהדרין כט:). ומה נוכל לישפוט שההלכה מפייהם ולא מפי כתבם (יבמות  
לא:). כבר היתה קיימת מאז כי זה קרוב מאד לעד מפי עד ונרמז כן בהלכה  
אחרת שהיא עכ"פ ישנה, כותב אדם עדותו על השטר ומעיד עליו אחר כמה  
שנים (תוספתא כתובות פ"ב ובבלי שם) ונראה מזה שאין עדותו שבכתב מועיל  
רק אם הוא עצמו מעיד על פיהו. בשעת גביית העדות היה הב"ד מאיימין על  
העדים (סנהדרין פ"ג מ"ז) ודורשים וחוקרים אותם (פ"ד מ"א) בשבע חקירות  
(פ"ה מ"א), ומשנחקרה עדותם אינם יכולים לחזור ולאמר מכודים אנו (תוספ'  
שם פ"ו ובירוש כתובות פ"ב). נמצאו מכודים נקראו עדים זוממין ועושים  
בהם כאשר זממו לעשות לבעל הדין. ואין דין הזמה עד שזימו את עצמם  
(מכות פ"א מ"ד) ועד שיגמר הדין (מ"ה) ועד שיוזמי שניהם (מ"ו). רשאי בעל  
דין שישביע עדים היודעים לו עדות שיבואו לב"ד להעיד, אבל רק את הראוים  
להעיד (שבועות פ"ד מ"א) ורוב תנאי שבועת העדות הם הלכות פסוקות  
וקבועות מזמן הבית. בכלל הראיה על פי עדים היא הראיה על פי הודאת  
עצמו וכלל גדול וקדום בזה: הודאת בעל דין כמאה עדים דמי (תוספתא  
ב"מ פ"א גיטין סד, ובב"מ) ואפילו עדים שלא ראו המעשה ומעידים שהנתבע  
הודה לפניהם שחייב מחייבין את הנתבע (סנהדרין כט:). ובוה הודאת בעל דין  
גדולה מהעדאת עדים שהעדאת עדים מפי עדים אין מקבלים ומפי בעל דין  
מקבלין. ואף אם אין ההודאה יוצאת מפיו אבל נכרת מתוך מעשיו הרי זה  
הודאה גמורה זה גלמוד מהלכותיו של אדם (כתובות קט, קי). אבל אין הודאת  
בעל דין מועלת בדבר שהוא חייב מצד קנס (ב"ק פ"א מ"ד) שכל דבר שהוא  
משום קנס אינו משלם על פי עצמו (תוספ' ב"ק פ"א בבלי עד:). אבל נראה  
שהלכה זו לא היתה מרווחת ונודעת, שהרי ר"ג השני בדור ראשון אחר החרבן  
לא ידע ממנה עד שהזכירו רבי יהושע (ב"ק שם) ותשלומי עדים זוממין שהוא  
ודאי קנס היו משתלמים ע"פ הודאתם עד שבא ר"ע ולמד שאין משתלמים ע"פ  
עצמם (מכות ב:). ראיית השבועה. אם אין עדים השבועה מכרעת. כל  
הנשבעין שנתורה נשבעין ולא משלמין (שבועות פ"ז מ"א) ואלה הנשבעין  
שנתורה הם: איבעה שומרים (פ"ח מ"א), מורה מקצת המענה (שם פ"ו מ"א)

כתובות קח:), והכופר הכל ועד אחד מכחישו (שבועות ט.). וכבר בזמן קדום תקנו שבועות גם לענינים אחרים אשר ככולם נשבע התובע ונוטל, וקראום תקנות גדולות (שם טר: כתובות פז:). וכמה שבועות תקנו שלא בטענה (שבועות מה.), וגם אלה התקנות הן ישנות (כתובות פ"ט מ"ד). בפרמי אלה השבועות כלן נמצאו הלכות קדומות בבירור תנאיהן (ב"מ פ"ח ושבעת פ"ו). ראית השטר. כתיבת שטר לבטחון במקח וממכר הוא מנהג קדום מאד כבר נמצא בירמיה ומן הדבורים התוכניים, ספר המקנה, החתום, הגלוי, אנו נלמד כי היה מנהג כתיבת השטרות דבר רגיל מימים ימימה. גם שטרי מלוה נודעים בזמן כותב ספר מוכיה (פ"ד כ"א) אשר עכ"פ לא יאחר לזמנו של אלכסנדר המוקדוני. ובראשונה היה הלוח כותב את השטר ואח"כ התירו חכמים למלוה שיכתוב ואחרים חותמים וזה ההיתר היה לכל המאוחר בחצי המאה האחרונה קודם החרבן (עדיות פ"ב ט"ג) שטרי כתובה קדמו לזמנו של שמעון בן שמח על כל פנים (כתובות פב:), וכן נהגו לכתוב שטרי אירוסין ושטרי אירוסות וקבלנות (ב"ב קסז:). ונמצא הלכות פסוקות וישנות בדקדוק השטר (שם קסה:). בצורתו (שם קס). ובתנאיו (שם קסז:). ובקיומו (כתובות יח: כח.), ובגישין עשה ר"ב הזקן תקנה כענין חתימת העדים כדי לחשתדל הקיום באופן קל (גישין לר: לו.). ויפה כח השטר שנובה בו מנכסים משועבדים (ב"ב קעה.). אבל צריך שבועה (כתובות פו.). וודאי שהיו כותבים אחרות כפירוש שאם לא היה כותב כל נכסי אחראין אינו יכול לגבות מן המשועבדים (ב"מ יג: כחכמים) כמו שתקין שמעון בן שמח בכתובה שיהא כותב כל נכסיו אחראין לכתובה שאם לא כתב כן אינה יכולה לגבות ממשעבדי (כתובות פב: ועי' ש"נ: בתוס'). בשטר כתובה ביחוד היו מדקדקים מאד ולא היו מניחים לחתים על כתובות נשים כשרות אלא כהנים לויים וישראלים המשיאים לכהנה (ירוש' מנהדרין פ"א ותוס' פ"ו). שיורי נוסח שטר כתובה נתקיימו לנו ואנשי ירושלים היה להם נוסח מיוחד ואנשי הגליל נהגו כמותם אבל אנשי יהודה לא כן (כתובות נב:). לא היתה הגרושה יכולה לגבות בשטר כתובה כי אם בשיש עמו גם וכן בשטר מלוה אין גובין לאחר השמיטה כי אם ביש עמו פרוזבול (כתובות פט.). ומלבד אלה השטרות נהגו בעת ההיא שטרות לכל עניני דין ודברים בין בני אדם כמו דייתקי, מתנות, שוברין, אפותיקאות אגרות שום, אגרות מזון, מאונין, ושטרי בירורין, ובבחינת כלם נמצא הלכות ודינים אשר תולדתם מזמן הבית 1). ראית החזקה. מין הראיה הזאת נמצא כענינים ואופנים שונים. חזקה כל מה שביד אדם הוא ישלו ומי שרוצה להוציא מידו צריך ראיה בעדים; ועל זה נוסד הכלל ההולך בכל דיני ממונות המוציא מחבירו עליו הראיה והתנאים קוראים אותו כלל גדול ברין (ב"ק מו.), וסתם משנה עושה אותו כהנחה ידועה ומפורסמת ואומר: שהמוציא מחבירו עליו הראיה (חולין קלד. מהרות פ"ד מ"ב) וכמו כן ר' אליעזר שהיה בימי הבית ולאחריו עושה הכלל הזה כהנחה ידועה (בכורים פ"ד מ"י), וכבר בנו בית הלל כמה הלכות על יסוד הכלל הזה אף שלא הזכירוהו בפירוש (כתובות פ: סוטה כד. ב"ב קנו. קנח.), ואין מספר לכל ההלכות הפסוקות, אשר מענינן ומצורתן וממח ושנושאים וגותנים בהן החכמים הראשונים שאחר החרבן, ניכר ומבורר שהן ישנות וכלן נשמטו על הכלל הזה חזקה הבאה מכח שיקול דעת. וזה בספק אם נעשה מעשה כך וכך והנסיין מורה שבזמן או בתנאי מיוחד דרכן

1) עיי' בי"מ (י"ח: כ"א.), ובי"ב (קל"ג:). במעשה דיונתן בן עוזיאל ובמשנה ושם (קל"ה:). ובתוספתא בי"מ פ"א, בי"ב פ"א.



של בני אדם לעשותו או סמכו על שיקול הדעת הזה והחזיקו הדבר כעשוי כבירור ועל פי חזקה כזו נתיסדו כבר בזמן קדום הלכות רבות וגדולות בדניי ממון. כמו ההלכה הישנה שאישה הבאה ואצרה מת בעלי נאמנת אם שלום כינה ובינה וגם שלום בעולם, וזה משקיל דעתם שאין אישה אומרת מת בעלי אשר היא שרויה אתו בשלום אם אינה יודעת בבירור שהוא מת וסמכו על חזקה זו גם להוציא הכתיבה מנכס בעלה (יבמות פט"ו מ"א, ב, ג), וכן ההלכה: שתי כתובות וגט אחד . . . אינה גובה אלא כתובה אחת שהמגרש את אישתו 'החזירה על דעת כתובה הראשונה מחזירה (כתובות פ"ט מ"ט) כזה פירשו שסומכים על הדבר אשר יורה הנסיון. והרבה הלכות ישנות כד"מ נוסדות על הכלל הזה (ב"ב פ"א מ"ד פ"ב מ"ו). אם נסתכל ברוב דיני מקח וממכר לבתים ולמשלמים, שאם מכר אלה או אלה מה מן הדברים המסלים להם נמכר עמם או לא נמכר עמם, נמצא שכל עיקריהן וסתמיותיהן קדומים וכבר התנאים הראשונים שאחר החרכן נושאים ונותנים בהן, ויסוד כלם הוא הנסיון, ושיקול הדעת שירדו לסוף דעתם של בני אדם המוכרים חפץ מה הוא ברצונם למכור עמו (ב"ב פ"ד, ופ"ה) וקרוב לזה הוא היסוד בד"מ לחאמין טענת השוען אצ הוא כמש"כ אכדה, ונקרא גם אצל הקדמונים: הפה שאסר הוא הפה שהתיר, ובעלי התלמוד הירושלמי נתנו לו כנוי "מאחר" (שבועות פ"ו ה"א ופ"ז ה"א) והבבלי מכנהו מינו או מתוך. על המינו נוסדות הלכות ישנות (שבועות פ"ט מ"א) והתקנה שהמוצא מציאה לא ישבע (נמין טח:) שעכ"פ אין לאחזה לזמנו של ר"ג הזקן, גם היא היה לה יסוד בסברה הזאת אף שאמרו: מפני תקון העולם. ונמצא ממנו רמז ברור בפי חכמי הדורות שבזמן הבית, שהעידו ר"י הכהן ור' זכריה בן הקצב על בת ישראל שהורהנה באשקלון ורחקה בני המשפחה ועדיה מעידים עליה שלא נסתרה ושלא נטמאה ואמרו חכמים אם אתם מאמינים שהורהנה האמינו שלא נסתרה ולא נטמאה (כתובות כז.) ורומזים בזה ישראלי להאמין שלא נטמאה כי רק מפי העדים האומרים לא נטמאה אנו יודעים שהורהנה. חזקה אשר על ידה יחזק איזה חפץ לקנין אדם יען כי הוא בידו משך זמן ידוע ואין עליו מערער. על יסוד זה בניית הלכות גדולות ופסקיות וכלן ישנות. ההלכה כמה זמן יהיה החפץ בידו ויהיה לו בו חזקה ואיזה חפצים שיש להם חזקה (ב"ב פ"ג מ"א) באיזה ארצות אמרו דין חזקה זו (מ"ב) שהחזקה צריכה שתהיה נוסדת על טענה (מ"ג) מי ומי שאין להם חזקה בחפץ שבדיהם (שם) איזה דברים שאין להם חזקה (מ"ה ומ"ו). ממין החזקה הזאת נמצא ענפים שונים ועל יסוד כלם יש הלכות ישנות אבל אין מתכליתנו לכנוס בכל פרט ופרט, אבל אחרי שכל ההלכות אשר עברו לפנינו הן ישנות בבירור ותולדתן מלפני זמן הבית כאשר התברר לפעמים משם בעליהן או מענינן וצורתן וביטוי מתוך מה שהן הנחות קבועות למשא ומתן של תנאי הדור הראשון אחר החרכן ע"כ ברור לנו מתוך אלה הפרטים של חקת משפטי ממון שהפנה הזאת כבר עלתה למדרגת השלמות בימי הבית, ומהפנה הזאת נדון על פרט התורה שבעל פה כלם ונדעה כי עקריהם ושרשיהם היו בתכלית השלמות בסוף ימי הבית. בעניני מאכלות אסור בנוגע לרברים חולין ההלכות הישנות טעמות לערך הרבוי הגדול אשר התרחבה כבר זאת הפנה בסוף המאה הראשונה אחר החרכן והלאה. וכל הדברים אשר נחלקו הצדוקים עם הפרושים נוגעים רק בעניני הטימאה והטהרה, העבודה במקדש, השבת והמועדים, ד"ג וד"מ ואין גם דבר אחד במחלקתם בנוגע באיסור והיתר לרברים חולין, וכן בכל המון המחלקות בין ב"ש וב"ה לא נמצא בפנה הזאת רק שנים או שלשה מחלוקות. ומכל החכמים הנקובים בשם וחיו לפני חרבן הבית אין לנו רק שיור קטן כזה, וכן ההלכות הפסקיות הישנות

אינן רק מעט מזער לערך ההלכות שבתלמוד אבל בכלל היתה התורה שבעל פה בסוף ימי הבית מורחבת ומושלטת לכל צדדיה.

אמנם פעולתם ועסקם הרב לא היה לבד בחלק המעשי וההלכותי אמנם גם לחלק האמונות והדעות שמו פניהם, ולפי המאמרים הרבים והמון מדרשי אגדה אשר נתקיימו לנו מן הזמן ההוא נוכל להעריך שלמות הפנה הזאת. ונראה כי רבה היתה ההשתדלות להרחיב נבולי ההשכלה באמונות ודעות כי רק אז נבין את המראה הנפלאה אשר נפגוש במאה האחרונה של ימי הבית. במאה הזאת מצאה הדת היהודית מאהביה בין הגוים עד כי נמשכו אחריהם רבים מעמי הארצות. מעט מעט נודע בונים כי אליהם תהו המה, ולא יכלו עוד למצוא מרגוע לרגשי לבם המשתוקק לדבר נשגב ואמנות אמת באמונות אשר נחלו להם אבותיהם, ותחיה תיפוקה עזה את הטובים בהם לדרוש את אלהי אמת וגם מצאיתו כדת היהודים. בארץ האדיאכני התייחדה המלכה היליני, ואחרזמן מה גם בנה איזאטים אשר טלך תחת אביו נכנס לדת היהודים, ברומי ובדמשק וכן בכל המקומות אשר ישבו שם יונים בין היהודים התייחדו רבים מעמי הארץ. בלי ספק היו רבים אשר לא היתה נפשם לגרים, ושטאי וכל הנמשכים אחריו לא רצו בהם והיו חושבים כי קשים גרים לישראל כספחת, על רבים אמרו שהם רק גרי שלחן מלכים וכלתי מתייחדים רק לשום פנייה אחת בשביל שררה ומפני הכבוד וגם על המתייחדים לשם שמים אמרו: מה תועלת אם יכנסו לדת היהודים אם אינם יודעים יותר כי אם היסוד ולא ידעו משפטיה והלכותיה, ואם ילמדו, מי יודע אם ירצו ללמדה לפי תורת הפרושים עם כל דקדוקי התורה שבע"פ? טוב שלא לקבלם ולדחפם. אך הלל וביתו היו אוהבי הגרים ומשתדלים להכניס רבים לדת היהודים ולא יעזה לכל התרעומת האלה. כי היה הכלל אצלו אם גם מתייחד לשום פנייה אחרת. ואף אם לא למד רק היסוד העיקרי של הדת ואף אם לא ידע להתנהג מיד בכל תורת הפרושים בכל זאת אם בלב מהור ונכון רוצה להתיחד מקבלים אותו הלא במשך הזמן יהיה יהודי ימיתי, ואין ספק כי זה הוא היסוד לשליש ההנדות אשר מסופרות משטאי ומהלל. חארת: יבא אליהם נכרי להחנייר על מנת שיעשוהו כהן גדול. והשניה: שנכרי אחד רצה שיגייירוהו וילמדוהו כל התורה בעמדו על רגל אחד. והשלישית: שאחד רצה להחנייר על מנת שיקבל התורה שבכתב לבד ולא התורה שבע"פ (שבת לו: לא). ושלשם דחה ישטאי, וקבלם הלל. והיסוד להנדות האלה הוא לצייר מנהגו של הלל בקבלת גרים אשר לא הקפיד על תרעומותיו של ישטאי וביתו, ואף אילו יהיה לגר פנייה אחרת, ולא ידע רק יסוד הדת העיקרי, ולא ידע להתנהג בפרושים בכל זאת ראוי לקבלו ולהכניסו לדת היהודים ובמשך הזמן יתקן הכל (1). רוב הגרים היו נשים אבל לאנשים קשתה קבלת הדת מפני המילה, ולא מצאנו בשום זמן שקבלו גרים בלי מילה. כי איך יכניסיהו לברית ומצוה המוטלת עליו יפר. מיד. זה כטובל ושרץ בידו. אבל בכל זאת לא היתה המילה אצלם עיקר אשר בלעדה אין יהדות. כי אנו רואים כי נקצת מהחכמים הקדמונים חשבו שגם שטבל ולא טל מאיזה סבה הכרחית הוא גר וחייב בכל המצות (יבמות מו:). וחלוק הדעות בזה היתה כבר בעת שהתייחד איזאטים, שאחד מחכמי ארצו הורהו דת היהודים ואמר לו שייכול לקבל הדת אף אם לא יטל שלא יעיר בזה קנאת עמו. כי יתכן לעבוד את אלהי אמת אף בהיות לו ער ה רק ידבק בתורת היהודים בכל עו. אבל חכם אחד מגליל אמר אליו עד מתי אתה מתרשל מן המילה? כי לא

(1) אלה הדברים במפורש ג' האגדות המסופרות כהלל שמעתי מפי הר"ר אהרן ועלליעק בדרשותיו בבית מדרשו, והדברים עתיקים וראויים למי שאמנם.

יספיק לדעת דרכי אל ותורתיו אך חוב גם לשמור מצותיו והמילה היא מצוה שבשום אופן אין להפטר ממנה. ואלו נחשבה המילה לעיקר אשר היהדות תלויה בו אי אפשר חלוק הדעות כזה וכן ראינו שלדעת מקצת החכמים גם המכילה לבדה היתה דיה להכניס נכרי בברית הדת. אבל בכל זאת לא קבלו מעולם גרים בלי מילה. וע"כ מן האנשים לא התייהרו כל כך כמו מהנשים. והנה אם נשאל מה זה הניע לב רבים מעמי הארץ להתייהר? ודאי שלא היו משתוקקים לכוא בברית עם היהודים מסבת הצלחתם הזמנית, כי מצב המדינית תחת הנוש הרומי היה מאד ברע. ורובו המצות המעשיות והאזהרות והגזרות והסייגים אין להאמין שהמשיכו לבם אחריהם. ועתה אין זאת כי אם האמונות והדעות הישדות אשר מצאו אצל היהודים פעלו זאת, וע"כ בצדק נאמר כי כאשר שמו חכמי הדורות את לבם אל חלק המעשי שבתורה כן גם דרשו וחקרו בחלק המוסרי והעיוני לורות ולהבר את חיובות הלככות ואת האמונות והדעות אשר הן יסודי הדת היהודית והן המשיכו את לב הגוים אחריהם ובאמת הגיעו הדרישות בענינים האלה הן ותולדותיהם למדרגה רמה כאשר יתברר לפנינו בפרקים הבאים.

## פרק שנים ועשרים.

מדרש אגדה. ספרים חצונים.

הנה ראינו שמיום עלותם מן הגולה הביאו ראשי הדורות וחכמיהם דוח חדשה בקרב העם. דרישת התורה היתה מנמנת ועסקם. מטרת דרישתם היה חלק המעשי בתורה. אך גם חלק הספורי יקר אצלם לענות בו את רוחם. גם דרכי הדרישה לשני החלקים היו שונים. כאשר דרשו בחלק החקיי כל מלה ומלה וגם אותיות פרטיות ליסוד החלכות בדברי התורה, עד שהיה דרך המדרש הזה למדה בפירוש התורה להוציא על פיהו גם דברים חדשים, אף כן נהגו בחלק הספורי והעיוני. לכל רעיון יליד השכל חפשו לו מקור ומסד בתורה. הדעות החדשות אשר נודעו להם בנולה וישרו בעיניהם, ואשר נודעו להם מן היונים, וקבלו אותן ורצו בהן השתדלו למצוא יסודן בתורה. וגם להפך נודעו להם דעות אשר השתדלו הרחקתן ובאלה בקשו ראיות על סתירתן. ולמען השיגו שתי התכליות האלה השתמשו בדרכי המדרש של החלק החקיי. גם היתה הדעה מתפשטת שכל ספרי התורה יש להם תעודה מוסרית. והזקנים הראשונים הוכיחו כן ממאמר התורה: כתוב זאת זכרון בספר. שהכונה לדעתם שיכתב בספר למען יהיה זכרון לדור אחריו לדעת מדת הקב"ה (למעלה פי"ב). ופילון היהודי הולך עוד צעד אחד הלאה וכתב ישכל דברי התורה וחקיה יש להם מוכן לשני פנים: הנגלה והנסתר. ובלי ספק גם דעת חכמי ארץ ישראל כן, כאשר נראה מן הדרך אשר הלך בו יוסיפון בחקירותיו על פנימיות התורה ומעמיה. ואמר בפירוש שכמה דברים רמזה התורה ברמזים מחוכמים, ובמאמרים קצרים בלבוש הסוד והמשל (הקדמה לקדמוניות). ומאז האמינו כי התורה היא יסוד כל החכמות (בן סירה סכ"ד) ורק הדורש בה ובכתובי חכמת ישראל ובנביאים יחכם (פל"ט) וזה העיון מלא את לב חכמי התורה שבעל פה; וע"כ מובן מעצמו שכל דבר חכמה וכל דעה באמונות אשר החזיקו בהן במשך הזמנים הוכרחו לתת להם יסוד בכתובים וזה גרם שגם בחלק הזה ממדרש הכתובים נהגו כמו במדרש ההלכה. לכן גם במין המדרשים בחלק הזה רק מעוטם נוסים לכונה הפשוטית שבמקרא. כי רובם משתדלים להראות מקור לדעיונים ומדות ואמונות ודעות, בין מה שקבלו מקדמוניהם ובין מה שנודע להם משאר אומות וישר בעיניהם ובין



מה שהמציאו מדעתם, אל כל אלה נתנו מקור במקרא. רבים מן המדרשים האלה הם זרים, ובאמת אין לקצתם כי אם ערך מליצה. וזה במדרשים אשר יסודם סבה עובדת וכשתעבור הסבה יעבור גם המסובב (צונץ ג. פ. 58), וכן ברצותם לעורר את לב ההמון לאיזה ענין או לדבר בשבח איזה אנשים או ענין או אומה מן האומות, או להפך בדברים לגנאי ולאזהרה השתמשו בכתובים דרך מליצה (יעללינעק נפת צופים). אבל אין כן במדרשים כוללים אשר הרעיון המונח בהם היה מתאמת אצלם מצד עצמו. המדרשים ההם רובם היו להם מיכן המקרא באמת, ובפרט בחשכים שיש למקרא פירוש נסתר ונגלה. כל המדרשים מחלק הזה מן התורה נקראו: מדרשי אגדה. אם לפעמים הדרשה זרה בעינינו אין זה ראיה שלא היה זה לפי דעתם הפירוש הפשוט, כי מה שקראו הקדמונים פשט בחלוקה אל הדרש גם הוא זר (קידושין ט' : כתובות ק"א : חולין ו. קלג : ערכין ח' :), וע"כ רוב מדרשי האגדה הכוללים הולכים על דרך הפשט כלומר מה שנקרא אצלם פשט המקרא. אלה מדרשי האגדה הכוללים נקראו: אנדרות משוכחות הנשמעות באזני כל אדם (מכילתא דיוסע פ"א). אך מתי מעט במדרשי אגדה ומדברי אגדה ככלל הגיעו אלינו על שמות החכמים אשר היו בזמן הקדום, אך אין זה ראיה על חסרון מציאותם. וגמצאו אצלנו דברים אנדיים כוללים בלי שם אומריהם ולפעמים נמסרים מאת החכמים שלאחר החרבן אשר ניכר מתוכם שהם קדומים, וביחוד נמצא דברים ורעיונים בספרים אחרים מוזן קדום אשר יתנו תעורה על כמה מאמרי אגדה בספרי תורה שבעל פה להוכיח על ישנם.

הספרים אשר אנו רומזים עליהם הם כל הספרים הנכתבים מאת יהודים אשר מוזן הקדום הזה ואינם נכללים בתוך כתבי קדשנו. החכמים המאוחרים בנו להם שם מיוחד וקראום ספרים חצוניים. ואסרו הקריאה בהם. כל אלה הספרים נחתמו כחותם דעות זמנם אם רב או מעט. מרושמי אמונות ודעות אשר בהם נמצא דוגמאות רבות בכל ספרי התורה שבע"פ, וזה יורה כי הרוח השליש באלה ובאלה הוא רוח הזמן הקדום. ספר בן סירא נכתב בזמן מה אחרי מות שמעון הצדיק, ונעתק ליונית מאת נכד המחבר. ספר משלי שלמה היה למחבר לעינים. במקומות אין מספר משתמש במשלי שלמה ומרחיבם ולפי הרכבתו נבין לפעמים כונת המשלש אשר היו לנגד עיניו. אף כן לקח ליסוד חקירתו רעיונים ומליצות שבעספר תהלים ואיוב. ואשר יבחון בבחינה נאותה את דבריו ומשליו ימצא שגם ספר קהלת היה לנגד עיניו כי לא מקרה הוא אשר בכמה פרקים מספרו (פ"א, כ"ב—כ"ג פ"ד ג'—י"ז) יציע רעיונים אשר דוגמתם נמצא בקהלת רק שבן סירא מרחיבם וממליצם יותר, אבל ההרחבה היא אות כי כבן סירא הם בערך תולדות ובקהלת הם עיקריים ולא בהפך. ואולי דבריו נגד הדרשה במופלא באמרו: במופלא טמך כל תדרוש ובמכסה טמך כל תחקור וגו' (פ"ג, כ"א) הם מכוונים נגד כל ספקותיו של קהלת. וכאשר יתאר המחבר בסוף ספרו את מעלת שלמה המלך (פמ"ז, י"ד—כ') מוכיר גם שיריו, מליצותיו, משליו, ודרושיו. אמנם הדבורים: שירים, מליצות, משלים ודרושים לא נבין בלתי אם נאמר שבן סירא יחס לשלמה שלשה מיני ספרים. ומה הם? שיר השירים משלי קהלת. מכל זה נראה כי יסודי הספר היו דעות התורה וחנביאים ושאר כתבי הקדש לפי מה שהובנו בזמנו וכלם בהסכמה עם דעות הפרושים. ואף על כן העתיקו דברי הספר כאלו הוא מכתבי הקדש ולפי סגור התלמוד כבר רמז שמעון בן שטח על דברי בן סירא. אמנם במקומות רבים נמצא דעות ועקרי דת כפי הכמי התורה אשר נמצא דוגמתם ממש אצל בן סירא, וזה אות שהדעות והעיקרים ההם היו דעות הזמן הקדום. וראוי לפרט פה ביחוד איזה

דוגמאות. בדברו מהחכמה יאמר (פ"א. א' ד') שהיא מאת ה', והיתה קדם מפעליו מאז. ומקור החכמה הוא תורת ה' (שם ה' כ"ד, ט', כ"ה) והיא דעת הפרושים בכל הזמנים שהחכמה היא התורה (מכילתא בשלח ספ"ט בחדש פ"י ובכ"ט ובתלמוד ומדרשים). ואמר: שאצל כל הגוים בקשה החכמה מכוון לשבתה ובמציאות השם ישבתה כתוך עם ישראל (מ"ד ו'—ט') מסכים עם הגדת חכמינו בתלמודים: שנתבעו כל האומות לקבל התורה (ע"ז ב': מכילתא בחדש פ"ה וספרי דברים פ' שט"ג). מי שעוסק בתורה, אמר בן סירא, לו יאות לעמוד על משמרת הענינים המדיניים והדתיים להורות לעם, ולהביא עצה לשרים ולהיות נפקדים בכל מיני פקידות וע"כ לא יהיו עמלים במלאכה וביגיע כפיס (פ"ה כ"ג. ל"ט, א'—י'). מסכים עם דעת חכמי התורה שבע"פ: מי שקבל עליו עול תורה פורקים מעליו עול מלכות ועול דרך ארץ. נגד הדעה הקדומה שהחולה יבטח בה' ולא ישאל לרופא (ד"ה ט"ז י"ב) קבעו החכמים שהרופא הורשה מאת ה' לרפאות ואמר: ורפא ירפא מלמד שניתן רשות לרופא לרפא (ב"ק פה). והעיקר הזה הרחיב בן סירא והכריע כי קודם כל ראוי לחלות פני ה' שישלח רפואה ואז יפקד נפשו ביד הרופא אשר שלוח מאת ה' לרפא תחלואי בשר (פ"ה א—ג) גם בענין גירוש אשה אמר: אם אשתו אינה כנפשו ישלחנה אף אם לא מצא בה ערות דבר (פ"ז כ"ז. סכ"ה כ"ט) כדעת הפרושים מימי שמעון בן שטח ובית הלל. ובמה מאמרי מוסר בתלמוד, דוגמתם בס' בן סירא כמו: שוב יום אחד לפני מיתחך (שבת קנ"ג. ב"ס פ"ה ח') אל תהי בו לכל דבר (אבות פ"ד ב"ס פ"ה י"ח) טאד מאד הוא שפול רוח שאחרית אנוש רמה (אבות פ"מ ב"ס פ"ז י"ח). שאין לומר לבטל תשובה זכור מעשיך הראשונים (ת"כ קדושים פ"ה ב"מ נח: ב"ס פ"ח י') וכדומה לאלה הרבה. ומה נשפוש כי דעותיו הן דעות הפרושים בא"י בזמן כותבו. מלבד ספר בן סירא יש עוד בין הספרים החזונים כתובים שנחברו בלשון עברי או ארמי וארץ מולדתם ארץ ישראל. האחד הוא: ספר החזון שמונ' א' א'. ממליצותיו ניכר כי נכתב עברי. והספר הזה כבר היה לעיני יוסיפון, וכתבו היה מן הפרושים. ספר טו"כ"ה גם הוא נכתב עברי ובארץ ישראל. אמונת הכותב בחיי העה"כ (פ"ב י"ח) ובמלאכים וברוחות רעות, לפי דעות הפרושים, תורנו כי היה מן הפרושים. גם נמצאו בו רמזים מחקי התורה שבעל פה (פ"ו כ"ד. פ"ז ט', פ"ז ט"ז). מאמרן של הלל: מה דסני לך לחברך לא תעבר מפורש בו מלה במלה (פ"ד ט"ז). ס' ב' ר' ו' נכתב עברית ומתחלת עד סוף רוח דעות הפרושים שליט בו. לא נוכל להחליט בבירור מתי נכתב אבל זה ברור כי ראה הכותב ס' דניאל והעתיק מאמרים מן התפלה אשר שומה בפי דניאל (ט' ט'—י"ט) והמתבונן בדבריו ימצא כי הוא העתיק מדניאל ולא בהפך (1) וכן העתיק כמה דברים מספר נחמיה. ס' ח כ"ט שלמה, ונקרא בפי חכמי ישראל חכמתא דבתא דשלמה מלכא יחסוהו לשלמה המלך וחשבו

(1) הערפערל היא 318 בסופו כי העתיק ממי? ולי נראה שבס' ברוך הוא העתיקה. מיד בתחלת התפלה (א' ט"ו) נושחמם במאמר: לך ה' הצדקה ולנו בשת הפנע (דניאל ט' ז'). וקצר הפלת דניאל וקצת המאמרים בפסוק ז' השמיט. ומפ' ה' לקח המאמר: גם ליושבי יהודה וירושלים למלכינו ושרינו לכהנים ולנביאים, והרהיב וישנה הנסוחא. בפ' ט"ז מדבר ברוך עם ה' בנוכח ומיד בפ' י"ז בנסתר: ולא שמענו בקולו לשמור מצותיו והקיו אשר צוה אותנו, וזה מפני ששמר לשון הכתוב בדניאל (ט' י') ולא השם שבדניאל רבונו בנסתר נכון אחרי שהתחיל בפ' ט' לדבר בנסתר אבל בעל ס' ברוך השמיט פ"ט ע"כ הוא זר שדבר בפיו בנסתר, אין זה אלא ששמר הנסוחא שהעתיק. בפרשה ב' י"ז יאמר בנסתרת דניאל (ט' י"ח) הטא אוזך ושמע פקח עיניך וראה. שבדניאל יאות לשון פקח וראה מכוין על שמכוונתו והעיר אבל בעל הספר מילסם הבאמר בפסוק שבתהלים כי אין כמות וכד', ועל זה לשון פקח וראה הוא זר ולהוין. ע"כ יראה כי אינו אלא העתיקה.

שבעצם וראשונה נכתב עברי מיד שלמה (רמב"ן הקדמת התורה מ"ע פנ"ז) וגם קצת חכמי אומות החזיקוהו למעשה ידי שלמה. אבל בזמננו וכדור שלפנינו נמנו ונמרו המבקרים כי יסודו יונית סהיות כו סימנים מובהקים מחכמת יונית, אבל יודו כי נבדל משאר ספרים אשר חכרו יהודים באלכסנדריא בפנת הדת והתורה, שהם עשו התפל עיקר. אבל לספר הזה לא היתה חכמת היונית עיקר כי אם היתה כציצים ופרחים לעטר בהם את חכמת היהודים, ואם משתמש בדבורים לקוחים מכתבי הפילוסופיא היונית לא עשה כן כי אם להמתיק הענין לקוראים יונים וכבר ידענו כי כמה דברים מחכמת היונית לא נמנעו חכמי א"י מלקבלם לעשותם תכלין לתורה. ומחבר זה הספר גם הוא לא נמנע מלהשתמש בדעות יוניות במקום שמתאימות עם דעות התורה. וע"כ במצאנו בספר הזה מליצות יוניות או רעיונים ודבורים תוכנים הרגילים בספרי היונים אין זה אות שמחברו עומד על מצב היהודים באלכסנדריא כי גם היהודים בא"י קיימו וקבלו כמה דעות ורעיונים מחכמת יונית. והאומר, שמליצותיו בתוארים ורעיונים מפשטים הם לעדה על המשכו אחרי דעות היונים ואחרי הפילוסופיא של היהודים האלכסנדרים, טעה משני פנים. האחד כי השמוש בתוארים ורעיונים מפשטים לא היה מיוחד רק ליונים כי כבר במליצות כתבי קדשינו נמצאם לפעמים יביותר בכתובים שנכתבו בגלות ולאחרי שובם. ומי לא ישתומם לשמוע, כי מושג, אור עולם" אי אפשר שהיה שגור בפי העברים (לאנגען היהודים בא"י 28). ואנו רואים שכבר רגיל בפי הנכאים, ואם הכותב יתאר החכמה ואמר שהיא נוגה מאור עולם, ומראה מהור פעולת אל, ודמות טובו (פ' ז' כ"ו) לא נקח מזה ראיה שהכותב הלך בדרכי היהודים האלכסנדרים (לאנגען שם) אחרי שגם סופרי היהודים בא"י הלכו בדרך הזה. בכן סירא (י"ז ז') נמצא: עין חכמת אל אשר נטע בלב האדם, ואומר (כ"א ג') שן העין, ויראת אלהים היא תבואות החכמה. ואומר (ל"ד) מראור הלילה הן תמונות הבל כמים הפנים לפנים. הנה לפנינו שהשמוש בתוארים מפשטים רגיל אצל היהודים שבא"י. ועוד שנית נאמר אף אם נודה שהמחבר השתמש במליצות יוניות כאשר יאות לכל כותב בלשון יונית אין זה עוד ראיה שדעות הספר לא היו דעות חיהודים בא"י. אמנם מי שבקי בדברי חכמינו הוא יודע שכל דעותיו רמוזות מעט או הרבה בדרכי החכמים שבא"י, ובהיות שהמחבר תאר דעותיו במליצות יוניות התנכרו גם הדעות עצמן ונחשבו בעיני רבים כדעות יוניות. אבל האמת כן הוא (לאנגען שם 34) זה הספר הוא תולדה אשר יצאה מהתחברות חכמת היהודים עם חכמת היונים בשרו הוא כשר מבשר חכמת היהודים ועצם מעצמה, והיונית נתנה לו התואר והצורה. וע"כ גם זה הספר הוא ספר זכרון אשר קיים לנו דעות היהודים בא"י בזמן הבית. ספר החשמונאים ה' שני אשר הוא קצור מספר דברי הימים למלחמת החשמונאים אשר כתב יהושע הקריני בה' ספרים, אף כי מקורו ומולדתו אלכסנדריא בכל זאת מהיות דעותיו יהודיות באמת יועיל לתכליתנו.

עתה לא נעבור מזה עד אם דברנו דבר קטן על דבר ספרים אחדים אשר נולדו בין היהודים בא"י בזמן הקדום הזה. והם: ספר עזרא הרביעי, ס' חנוך, ס' היוכלים, שלשתם כוללים אמונות ודעות אשר צמחו על אדמת ישראל, אף שבכללם הם סורי גפן נכריה. ס' עזרא הד' לפי רוחו הוא מעשה ידי יהודי שבא"י. אם נכתב עברית או יונית אין דעות המחברים שוות ולנו אחת הוא באיזה לשון נכתב. במשך הזמן חלו בו ידי מזיפים לתועלת דעות נצרות. הספר כולל חיוניות, ונבואות המיוחסות לעזרא. תוכן הנבואות הוא על דבר גורל האומה הישראלית, והיעוד האלהי אשר נועד לה, ממלכות המשיח, ועולם



התחיה, ויום הדין האחרון, ומקץ מלכות רומי. אלה הענינים מדוברים בספר בדרך שיחה בין עזרא ובין מלאכים שונים. נבואה אחת כוללת משל ופתרונו מאבדן רומי על ידי המשיח, ורומן בו על י"ב מלכים. אבל עם הסתרון הוא כחדה נעלמה. רבים מחכמי זמננו רצו לפתור החדה ולא עלתה בידם. אבל זה טביר מדברי כלם כי לא יאחר הספר לחרבן כחית (1). רעות מדרש אנדה סובבים והולכים בכל הספר ומצד הזה יהיה לנו תועלת בו. כמוהו כן ס' חנוך כולל חזיונם ונבואות המיוחסות לחנוך הצדיק. תכליתו לנחם עמו בעמלו. תוכן הנבואות דומה לנבואות עזרא. גם מדבר מענין הנפילים וכני אלהים אשר באו אל כנות האדם. ומיחס לאלה המלאכים שהשחיתו דרכם המצאת הכשוף וחכמות שונות, ומדבר מרוחות רעות ושדים, המלאכים יולכיהו לקצו ארץ ויגלו לו סתרי העולם השמימי והארצי, ומראים לו מכתב אלהים חרות על לוח ממעשי בני אדם עד סוף כל הדורות. ע"פ הנבואות וההודעות אשר קבל מאלהים ומן המלאכים מבין ומביני קורות האדם עד דור אחרון. ומדבר עליהם במשל וציור. דברי הימים לישראל ותלאותיו יעמה בלבוש המשל. זמן העולם עד סופו יחלק לעשר שבועות כוללים קורות האומה עד זמן המחבר ואין בו רושם הרושם על זמן ממלכות החשמונאים והלאה, מלבד מקצת הוספות אשר ניכרות בו, שהן מראות על רושמי זמן מאוחר מעט. בשני שבועות האחרונים יתאר מלכות המשיח, והתחיה ויום הדין האחרון, וחזותם הספר בדברי תוכחה ומוסר כוללים. זה עיקר תוכן הספר. רוב מבקרי חשבו כי מגלה מגלה נכתב, וכן הראו בו רמזים שמחברו היה מכת האסיים. ואמת הוא כי תהלכות רעיוניו דומה לדרך האסיים. דרישתו בסתרי העולם ובשמות המלאכים ופעולותיהם הלא גם זה מעשה האסיים וכבר נתחסו להם כתובים מיוחדים ממין הזה (יעללינקע בה"ס ח"ג XXXII הערה 4). אבל מה שנרמז על רושמים מיוחדים אינו מספיק להכריע. ואם נמצא בספר שהתפלל חנוך עם הנץ החמה ומהלל את ה' כי בוקע חלוני רקיע ומוציא חמה ממקומה למען תאיר על פני השמים ותרוץ ארחה כמרום (פס"ב י"ב), אין זה ראיה על היות המחבר מן האסיים אשר התפללו קודם הנץ החמה כי אין זה מנהג מיוחד לאסיים הלא גם הותיקין מן הפרושים נהגו כן. וענין התפלה הלא הוא כענין ברכת ק"ש שלנו. עוד נרמז על תכונתו האסית על אשר מלא פיו מתהלת העניים ומן השכר הנועד להם עקב סגופם הגופי, ומשכר הנעלמים מן הרשעים אוהבי ה' ולא כסף וזהב ותענוגות העולם ומקבלים יסורים ועומדים בניסיון (בשרק האחרון) וכמה מעלות הדומות לאלה (עוואלד). אמנם כן יחשוב רק מי שאינו מכיר את הפרושים ומנהגיהם כי אם מתוך כתבי מנגדיהם ומלשניהם; הוא מחזיק את הפרושים למבקשי שורה וכבוד ותענוגים ואת האסיים למוחזקים במדות הענוה והסבלנות, אבל מי שבקי בדברי הפרושים ולימודיהם הוא יודע כי אלה המדות הן יסודי הפרישות, והאסיים רשומים בהם לא מצד היותם אסיים ונבדלים במדות הם מן הפרושים, אמנם מצד היותם מן הפרושים והחזיקו מדות הפרושים. הלא כל אלה המדות נמצא רשומים ומפורשים בדברי הפרושים. הם אמרו בשכר עניו של אדם נחלץ מניהם (יכמות ק"ב:), ומי היה אצלם מאוהבי ה' באמת? הנעלבין ואינם עורבין שומעים חרפתם ואינם משיבים עושים מאהבה ושמים ביסורין (שבת פ"ח:). ועל מי אמרו אשרו בעה"ז וטוב לו כעה"ב? על הנוהג במדת ההסתפקות האוכל פת כמלח ומים כמשורה ישתה ועל הארץ ישן וחיי צר יחיה ובה רה עמל (אבות פ"ו). ועתה האין בדברים האלה תוכן הדברים ממש הכתובים בס' חנוך? ואין שיחיה ברור

(1) על דבר חבור זה הספר ע' בס' אפוקליפטיק היהודית מאת דוקטור הילגנפלד ובס' רעות היהודים באי בזמן הדושה הנוצרית מאת דוקטור לאנגען.

הוא כי זה הספר מכיל דעות היהודים בזמן הכית ומצד הזה ראוי לנו לתת לב עליו במקום הזה. אף כן ראוי לתת לב לספר היובליים, הנקרא בראשית זוטא. תכונתו תכונת מדרש אנדה. הרבה אנדות הנמצאות במדרשי אנדה שלנו מצאו בו מקומן (עללינקע שם XII) כמה דברי הספר יתפרשו ע"פ מדרשינו (בעער בס' יחוס ס' היובליים למדרשים 25). כדרך בעלי אנדה נותן מעמים למצות התורה ובפירושויו הולך בדרך בעלי המדרש. מי היה המחבר ומה שמו? לא הודע לנו. אבל ברור הוא כי חי וכתב ספרו בארץ ישראל, והיה מבעלי האנדה כי בכל הזמנים היו רבנן דאנדתא. לפעמים דבריו הם נגד ההלכה אבל אין זה ראיה על היותו מכת המתנגדים לתורת הפרושים. הלא גם בעלי האנדה בכלל דורשים לפעמים הכתובים שלא כמדרש ההלכה אף שהיו מן הפרושים. ואם אחד מבעלי האנדה אומר על דרך משל: שהבא על הגויה עובר משום לא תזרע שרץ כלאים משום לא תחרוש בשור וחמור יחדו, ומשום לא תלבש שעמנו (ילקוט דברים רמז תתקל"א) אשר זה בסתירה עם ההלכה, לא נאמר בעבור זה שהדורש אינו מכלל החכמים הנמשכים אחר ההלכה. וגם מי יתן לנו המרה איזו מן ההלכות היתה נהוגה בימי כותב הספר הזה, כדי שנוכל לדעת שאם היה מכחיש איזו הלכה הנמצאת אצלנו שזה אות שהוא מתנגד לפרושים בעלי ההלכה. אמנם כמו שאין לשפוט מהסכתו לדעת הפרושים בקצת דבריו, לאמר כי היה פרוש מאהבה לתורתם כמו כן אין לשפוט מסתירותיו על ההיפוך (1). ואין מתכליתנו לתאר פה תולדות הספר, אבל נעיר רק כי אין בו דבר המורה שהיה המחבר אלכסנדר (סאנאקל) או שהיה דיסטאימכת הכותים שבאלכסנדריא (בעער), אמנם לשון הספר מתחלתו עד סופו יורה כי היה כתוב עברי, והרוח השליט בו הוא רוח אנדה ירושלמית וככל בני ארצו משתכח בירושלים ובמקדש על מכוני הר ציון (ס"א) וכרוב דבריו מסכים עם הפרושים בעניני המצות, ומקפיד על מעשה המצות, וכל זה אות שלא היה לא אלכסנדר ולא כותי. אבל גם זה נראה לעין שהיה המחבר מתכוון לספקק על הפרושים על דבר מנהגם בעבור השנים וקידוש החדש ע"פ ראיה, ובדברים קשים מעורער על מעברי השנים ואומר עליהם שמשחיתים הזמנים החדשים והשכחות והמועדים (ס"ו) אך לא כדרך שעוררו על זה הכותים והבייתוסים שבקשו להטעות את ישראל אבל ערעורו מכוון נגד חשבונם שחשבו ימות הלבנה וקדשו החדש ע"פ ראיה בהסכמה עם חשבונם, ולפי דעתו יתחשבו השנים לחשבון ימות החמה. ומי יאמר לנו שלא היו בין הפרושים עצמם יחידים אשר לא רצו במעשה כ"ד בקדוש החדש ועבור השנה, בראיתנו שמנדולי התנאים ספקו על חשבון הב"ד ונצטערו שקדשו החדש ע"פ עדים אשר עדותם מוכחשת מחשבונם, והלא מערעור כזה לערעור נגד החשבון לימות הלבנה אינו אלא צער קצר. סוף דבר אין לחתוך דינו של המחבר לאמר שלא נמשך אחר הפרושים מנחותו לפעמים קמדרשם כאשר לא נאמר כן על יוסיפון אשר גם הוא נטה לפעמים ממדרש הפרושים. ויוסיפון הלא מעיד על עצמו שהוא מן הפרושים ואמנם כן הוא כי עיקרי הדת הכלליים הנרמזים בספר הזה נוסדים על דעות ואמונות אשר חיו בעם בזמנו. דוגמת ג' הספרים האלה נמצאו עוד ספרים חצונים אשר נולדו בא"י בזמן ההוא ומכלם יש תועלת להורש בקדמוניות האומה בדעותיה ואמונותיה.

(1) על תולדות הספר הזה דרשו יעללינקע במבואו לביה"מ ח"ג. מריוענע על ז' במיע ארבענו 1846. בעער בס' יחוס היובליים למדרשים. סאנאקל במיע ש"ו 1856. דילמאן במיע השנתי לעוואלד ח"ב ח"ג. לאנגען בס' דעות היהודים בא"י בזמן מיסר דת הנוצרית. ובמיע השחר ש"א המויל ה' פרץ סמאלענסקי נמצא העתקה עברית מהררר שלמה רובין עם מבוא כולל תולדות הספר, ומוכיח בראיות ברורות שנחבר בשלשן עברית.

מקצת הספרים החצונים אשר זכרנו ואשר לא זכרנו היו יצירי מחשבות  
אשר יצאו מהזית הנפש. ואף כי מחבריהם יהודים ונכתבו עברית ועל אדמת  
הקדש, לא היו בכל זאת כרצון החכמים וע"כ השתלדו לשים מעצור  
להתפשטותם. אך יש להתאונן כי במקרה הרעים כן מקרה הטובים כהרחיקם  
אלה כן הרחיקו אלה ומקרה אחד לכולם. הן מימי קדם אסרו איסור על כתיבת  
דברי תורה יותר מכ"ד כתבי קדש. ובמשך הזמן היה האיסור רפוי בידם וכתבו  
ספרים שונים כאשר ראינו עד כה. גם תרגומים ארמיים נמצאו זמן רב לפני  
חורבן הבית (צונץ נ. ד. פ. 62) ועד סביב לרביעית המאה האחרונה לפני החורבן  
לא נמצא שעשו החכמים פעולה להחזיק ולקיים האיסור הראשון אך העלימו  
עין מן הדבר. אולם בזמנו של רבן נמליאל הזקן נשתנה הדבר. שאז פעם  
אחר פעם עמדו אנשים מונהגים מהזית המחשבה והתפארו ברוח נבואה ועשו  
עצמם משיח. ובצוק העתים ההם האמינו במ טרית העם, כי קל לנפש  
להאמין בדבר אשר לבה חפץ ולא תדדוש ולא תחקור. ובעת ההיא חלה גם  
התחדשות דת הנוצרית ונמצאו כיד מנהיגיה כתובים שונים, והם הנודעים  
לנו כשם ספרי מינים. הספרים האלה היו מסוכנים לתורת הפרושים. וע"כ  
הוכרחו אז להזהיר על כתיבת דברי תורה חוץ מכ"ד ספרים, ולהשתדל בהרחקת  
הספרים החצונים או לנגנם. ר"ג הזקן היה הראשון אשר אזהר חיל להחזיר  
האיסור לישנו ולהעביר הספרים הנמצאים מן הארץ. פעם אחת היה עומד על  
גב מעלה בהר הבית והביאו לפניו ספר תרגום וצוה לבנאי ושקעו תחת  
הנדנך (שבת קמו). ספרים פ"ה). מזה נראה שר"ג צוה לקבץ כל הכתובים  
כדי לנגנם. ואם נאמר שם: שהביאו לפניו ספר איוב תרגום, נשמע שהובא  
במצותו ברצותו לנגנו כל הכתובים. ואולי גם על זמנו נאמר שהגליונים וספרי  
מינים ישרפו הם ואזכרותיהם ולא די בנזירה כי הם מטילים איבה ותחרות  
ומחלקת בין ישראל לאביהם שבשמים (ירוש' שבת פמ"ו ובבלי שם ותוספ'  
פי"א). זאת התקנה השיגה שלמותה כועד החכמים אשר היה בבית חנניה בן  
חזקיה ב"ג שישם נשאו ונתנו על דבר כתיבת ספרים וכדוחק גדול התירו לכתוב  
מגלת תעניה. אז בקשו לנגנו ס' יחזקאל וחנניה ב"ח הצילו מידם (שבת יד:)  
ולדעת קצת בקשו לנגנו ס' קהלת (שם ל: ושיר השירים ומשלי (ארר"ג פ"א)  
וסה שנאמר שאלה שני הספרים בקשו אנשי כנסת הגדולה לנגנו, אין זה  
אלא חלוף כנסת בכנסת שכאמת נחוכה על הדבר בכנסת הגדולה אבל לא  
בכנה"ג הידועה אמנם בכנסת הגדולה בימי חנניה. בזמן ההוא החליטו שכן  
סירא וכל הספרים הנכתבים מכאן ואילך אינם מטמאים את הידים (תוספ' ידים  
פ"ב). כי נזרת טומאת הידים על כתבי קדש היתה נזרה קדומה (נרעץ 561).  
ובו ביום נזרו — לדעת קצת — עוד נזירה בבחינת כ"ק שיהיו פוסלים את  
התרומה וידים שנממאו בספר שיהיו נט הן פוסלות בתרומה (שבת יד). חנינה  
כד:). ההחלטה: ישבן סירא וכל הספרים הנכתבים מכאן ואילך אינם מטמאים.  
תורנו כי כל הספרים המטמאים הוחזקו אצלם להיות כתובים קודם בן סירא (1)  
אך לא לכד של הספרים החצונים אבל נראה שגם על התרגומים הניפו ידם

(1) פי' הדברים "מכאן ואילך" כלומר מכתבת בן סירא ואילך. והר"ד יהודה גרעץ בפירושו  
לס' קהלת בנוספות שבספר הספר צד 166 פי' מכאן ואילך בן הועד בבית חנניה בית או מבו  
ביום שנתכונה ראב"ע להיות נשיא שרברו ג"כ על קצת ספרים לענין טומאת ידים (ידים פ"ב מ"ה)  
וסמכותו על הירושלמי בסנהדרין פי' הוא ר"ע אומר אף הקורא בספרים החצונים אין לו חלעיהב  
כגון ספרי המונים אבל ס' בן סירא וס' בן לענה וספרי המירס וכל הספרים הנכתבים מכאן ואילך  
הקורא בהם כקורא באגרת. וכונתו שבה בהכרח מכאן ואילך אינו מכין על כתיבת הספרים כי אלה ג'  
מיני ספרים לא נכתבו בזמן אחר וע"כ שפ"י מכאן ואילך הוא על זמן הועד. אבל אין בירי להכריע  
כי הוא מביא לנו נוסחא בירושלמי אשר לא מצאתי שם והג"י שלפנינו הוא אין לו חלעיהב כגון



לגנום. וכאשר נגזר ר"ג את תרגום איוב כן נגזרו תרגומים אחרים. שני התרגומים שבידינו תרגום התורה המיוחס לאונקלוס ותרגום הנביאים המיוחס ליונתן ב"ע נוסדו כלי ספק על מקורות קדומים (צונץ). ואם ההגדה אומרת שתרגום התורה הלכה למשה מסיני ונשכח וחזר אונקלוס ויסרו, ותרגום הנביאים קבל יונתן מפי הנביאים חגי זכריה ומלאכי מזה נוכח לשפוט כי שרשם היה ישן נושן, וע"כ הדעות הנוצצות מקרבם הן דעות הפרושים בזמן קדום. הלא שני חכמים מגדולי הפרושים ר"א ור"י הסכימו על תרגומו של אונקלוס, ועל תרגומו של יונתן אמרו שסתרי תורה נתגלו בו. ואף אם נודה שהתרגומים כפי אשר הם לפנינו נסדרו בזמן מאוחר (רא"ג) בכל זאת אין להכחיש שיסודם היה ככתב כבר לפני זמנו של ר"ג הזקן ור"ג גנוס. ולא נפליא על קיומם אחרי שנגזרו כמו שלא נפליא על קיומו של ס' בן סירא ושאר ספרים חצונים שנתקיימו אף שבמלום והרחיקים. וקרב הדבר מאד כי מקצת חזקתות מתרגומים ישנים נשארו ביד יחידים ונצלו מהגניזה. ולאחר זמן, ואולי בימי ר"א ור"י, יצא ת"א לאור, והיה די בהסכמת חכמים גדולים כר"א ור"י להפך בזכותו ולתת לו קיום ושארית אף שהיה מן הגנונים. וכן אם בעלי התלמוד מביאים הגדה המסלינה את החרדה הגדולה שחרד כל העולם כלו וגזרע ביום שנתגלה תרגום יונתן ונישמע בת קול האומר מיגלה סתרי לבני אדם ויונתן משיב שלא עשה כן לכבודו כי אם לכבוד שמים שלא ירבו מחלוקות בישראל (מגלה ג.) אין החרדה והבת קול מכוונות רק נגד יציאתו לאור, והרצון בזה. אחרי שהחכמים הקדמונים רצו להסתירו אין ראוי לגלותו. והנה ראינו סופרת רחבה אשר ארץ הקדושה מולדתה והיא תלמדנו דעת ערך מדרשי האגדה בספרי התורה שבע"פ וזמנם, ולהבין מצב האמונות והדעות בין היהודים עד חרבן הבית.

מקור האמונות והדעות בסופרת הזאת הוא בכתבי הקדש. אשר הם היסוד גם לאמונות ודעות בסופרת התורה שבע"פ. אבל לא יוכחש שגם דעות מטקורות זרים באו אל קרבנה ונהיו במשך הזמן כאלו גווח מרחם אמונו, היא כנסת ישראל. ופה כונתנו ביחוד על דעות חכמת היונית של היהודים באלכסנדריא. שם עסקו בחכמת היונית יבעזרתה המצויה דרך חדשה במדרשי התורה. בכלל היו נאמנים בבריתם עם התורה מצד האמונה ועם חכמת היונית מצד ההכרה המדעית, וחשבו ששתייהן יחד הן האמיתיות המוחלטות, וע"כ מחפצם להחזיקן גם יחד הכיאו אותן בהסכמה ונתנו משען לחכמת יונית בתורת משה האלהית, והמצאו מדרש התורה ע"פ יסודי החכמה ההיא. ויצאו להם מזה שני יסודות במדרש, והם דרך המשל והציור. ע"פ אלה הדרכים דרשו התוארים המגשימים בתורה את עצמות האל. ע"י חכמת היונית השיגו מושגים רוחניים מעצמותו אשר אינם סובלים התוארים אשר מתואר

ס' בים וס' ביל אבל ספרי המירס וכל הסי' שנכתבו מכאן ואילך ולפי גי' זו מכאן ואילך מוסב על כתיבת ס' המירס. והנה החכם הנוצר השתדל שם להוכיח שספר קהלת נכתב במקו' ימי החורוס ובעליית חגיה ביד נהלקו ביש וביה אם יש לספרו לכתבי הקדש ואם מטמא את הימים ולא נגמר הדבר עד ביום שהושיבו את ראביע ביושיבה. ומחויב אני להתנצל כי לא השגחתי עד הכרתו. כי הרבה יש להרהר ארזי ראיותיו וביהוד על כמה נוסחאות אשר אינן נמצאות בספריו ואין מקום פה להאריך רק אביא עיקר הסבה שהגיעתני לנמות מהכרתו. והיא מפני שראיתי ש ה'ל העתיק מקרא בספר קהלת (תוספתא ברכות ספ"א) חרי שבימי הלל כבר היה מוחזק לא מכ"ק. ועוד קודם להלל העתיק שמעון בן שטח (ירושלמי ברכות פ"ז ה"ב ובכ"ט) שני כתובים מ"ס קהלת כצל החכמה כצל הכסף. ויתרון דעת החכמה תחיה את בעליה. ועי"כ מה שנחלקו אם קהלת מטמא את הימים אין הכונה אם יש לספרו לכ"ק כי כבר היה לפניו מכלל הכתובים אבל רצו לגנוזו כמו שרצו לגנוז ספר יחזקאל.

בהם האל ככתובים לפי פשוטם ודרשום בדרך המשל והציור. גם עניני תורה אחרים דרשו בדרך משל. כבר בימי תלמי פילומיטר כתב הפילוסוף היהודי אריסטובול ביאור עמוק על התורה ע"פ דעות פילוסופיות בזמנו ובארצו, ומסרו למלך להראות לו תפארת התורה וחכמתה. והעיד לפניו כי אפלטון ידע מתורת משה והיתה לו לעינים בחקירותיו והרבה דברי תורה היו מועתקים ליונים כבר לפני זמנו של אלכסנדר. ואם אמנם שאין עדותיו מכוונות אל האמת עכ"פ יוצא לנו מזה כי תכלית פירושו היה להביא הסכמה בין התורה ובין חכמת היונית וזה השיג על ידי דרך מדרש המשל והציור. לקצתם היה הדרך הזה למכשול כי התרשלו על ידו ממעשה. בחשבם שחקי התורה הם רק רמזים לדרשים מושכלים והמעשה בפועל מפלי, ואף ע"כ לא הקפידו על שמירת המעשה. אבל המשכילים נתנו תפלה בזה ואמרו כי ראוי להזהר בשניהם בהשכלה בנסתר ובקיום הנגלה (פילון בס' מאברהם 401). פילון היהודי המשיך את דבור התורה לנגף ובידינו לחחיותו בכמה אופנים (שם). והאופנים אשר התורה נדרשת בהם, הם שנים. או לפי פשוטה או לפי הכונה הנסתרת והמדרש בדרך המשל והציור הוא המכוון הנסתר. החכמים שבארץ ישראל לא סגרו לבם לדרך המדרש הזה יען כי מימקדם היתה אמונתם שהתורה נדרשת בכמה פנים וגם הם דברו מסתרי תורה, וכבר רמז בן סירא (פל"ט) שיש כונה נעלמה בדברי התורה, ומדרישה במרכבה היו מענין הזה, וגם עליהם רמז בס' (פמ"ט) וכמו כן ההשתדלות להרחיק ההנשמה היתה גדולה בין היהודים מאז יעוד גדלה סעת התודעות עם היונים, הלא תרגום השבעים נעשה בהסכמת חכמי א"י והוא כבר ישם לו ההשתדלות הזאת למטרה. וכמוהו כן התרגומים הארמיים אשר שרשם קדום כאשר ראינו לפני זה. והנה לא נאמר כי למדו דרכי המדרש האלה רק מן היהודים הנמשכים אחרי חכמת יונית, אבל נאמר שהדרכים ההם השיגו בא"י תעצומות יותר מעת שנודעו להם דרכי מדרש האלכסנדריים. ראה גדולה לרבו נמצא בדברי אבטליון אשר דבר מהרעה הנמשכת לרת על ידי החכמים שנתחייבו חובת גלות אל ארץ אחרת יען כי התלמידים הבאים אחריהם ישתו שם המים הרעים שהם הרעות הנפסדות (אבות פ"א). ואין ספק כי היה בזכרוננו הנלוות אשר גלו חכמים רבים לאלכסנדריא ולמדו שם מדרכיהם ודעותיהם. ואנו רואים מזה כי לא היתה א"י סוגרת ומסוגרת לפני דעות אחיהם שבאלכסנדריא. ולפעמים יש השתוות נפלאה בין דרכי המדרש של האלכסנדריים ובין מדרש חכמי א"י. ובפרט יש בספרי פילון מדרשים רבים שהיו רגילים בהם בא"י (רז"פ בס' על מדרשי האלכסנדריים 84. § 9). דרך המשל היה לחכמי ארץ ישראל למדה להשתמש בה בדרישתם כמצות התורה (1) וביחוד בחלק הספורי וכדברי הנביאים והכתובים (2) וכן נהגו כהאלכסנדריים לתת טעמים למצות (3). גם יוסיפון

- (1) כמו ופרשו את השמלה משל תוא (מכילתא משפטים פ"ו יג) ר' ישמעאל דרש ג' דברים בדרך משל. ולפני עוד לא תתן מכשול לפני סומא בדבר (ת"כ קדושים פ"ב) הדרת פני זקנה שקנה חכמה. (וקדושים לב: 1) ואית מפני שיבת תקום מן קרם סבר באורייתא ודומתו בס' חכמת שלמה (יד ח' ט) הין צדק שהיה הין שלך צדק ולאן שלך צדק (ב"מ סט.). אל תחלל בתך להנותח זה המשיא בתו לזקן (סנהדרין מז.) לא תאכלו על הדם נדרש לכמה ענינים בדרך משל (סנהדרין מג.) וכן לא תטע לך אשדה, לא תסג גבול רעד ועוד הרבה כאלה.
- (2) והנה גפן לפני זה תורה (תולין צב.) ויורהו ה' עץ הראהו דברי תורה שנמשלו לעץ (מכילתא ויסע פ"א) צאנה וראינה בגות ציון במלך שלמה, בנים המצוינים, במלך שהשלוש שלו (סוף תענית ת"כ סדר עולם) ואין לארריך בדגמאות שכל ספרי תורה שבעים מלאים ממין הזה. ושיר השירים נדרש כלו בדרך משל, ואמרו עליו שהיה המעולה שבשירים הוא קדש קדשים.
- (3) מילואים נקראו ריח נחוח מפני שהקביה קנה לו אוהב עושה לו יום (ת"כ צו) אל תונה הארץ מתוך שבא על נשים הרבה וכו' (תוספתא קדושין פ"א) מפני מה הקדים לקרית הפסח וכו' (מכילתא בא פ"ה) מאדם עד בהמה מי שהקדים בעבירה ממנו הקדים הסידענות

במדמוניותיו מראה מעמי התורה, והלא יוסיפין היה מן הפירושנים כאשר העיד הוא על עצמו, וכאשר ידבר מהחקים והמשפטים (קדמוניות ס"ד פ"ח) אמר: שלא יטה ימין או שמאל מכל מה שהניח לנו משה בתורתו למען לא יערערו עליו בני עמו אם יהיו קוראים בדבריו וימצאו נטייה ממצות משה. ועתה במצאנו שנותן מעמים למצות מזה מוכח כי היה בטוח שבכעבור זה לא יהיה תרעומת נגדו ויראי שכל החכמים שבא"י בזמנו הלכו בדרך הזה. עוד נמצא דמיון גדול בין מדרשי פילון ובין מדרשי חכמי א"י. כשיציע פילון ספורי התורה ממציא שיחות מליציות בין נושאי הספורים וישים דברים כפיהם כפי אשר צייר כנפשו שראוי שידברו נושאי הספור זה עם זה, אף שבמקרא אין מזה רמז. אף כן נהנו חכמי א"י. יוסיפין בספוריו מקורות האבות והשכמים וביחוד מקורות משה עשה ככה. ישים דברים כפי משה בעמדו לפני פרעה. ולפני העדה כיום הקהל, ובהתווכחו עם ערת קרח. ובהתלונן העם עליו, ולפני מותו אשר כלם המצאות ואין מהם רמז במקרא, וכן מנהג חכמי התורה שבע"פ במדרשיהם שהמליצו שיחות בין הקב"ה וכנסת ישראל, או בינו ובין איש מיוחד או בין המלאכים ובני אדם או בין איש לרעהו, להמליץ הרברים בדרך נאה ומתקבל. המנהג הזה הוליד ספרים שונים כמו ס' חנוך. עזרא הד' והיובלים ודומיהם. לא נוכל לאמר היום אצל מי היה המנהג הזה מקורי כי כל סופרי האומות מימי קדם נהנו כן. אבל בהיות שסופרי היוונים דבקו במנהג הזה ביתרון עז וסופרי היהודים באלכסנדראי תלמידי היונים נטעוהו על אדמת הקדש בדרישת התורה, ע"כ קרוב מאד שמנהג האלכסנדרים פעל תעצומה עליהם ועל מדרשיהם. זה הדרך היה מועיל מצד האחד כי יצא ממנו תועלת גדולה לחקות מוסר השכל בלב הקורא את הרברים במלבוש הסיפור אבל יצא ממנו נ"כ נזק לרורות; כי בני אדם אשר לא השכילו על הדבר חשבו שהספורים ההם הנם כאמת מעשים שהיו, ובכן נתפשטו הנדוה אשר לא היו ולא נבראו. אבל בשימוש בדרך המשל והציור יש הברל בין האלכסנדרים ובין חכמי א"י. האלכסנדרים הלכו תועים על יד החכמה היונית, חפשו כל דעה פילוסופית במקרא ומכריחים הכותבים על ההסכמה וע"כ עקשו דברי המקרא הנעימים ודרשו בכל ספור פשוט רמזים לרברים מושכלים, ודרשו שמות נושאי הספורים לכונות מיוחדות, ועל מעשים אשר אמונתנו כס שנעשו בפועל מתחכמים ודורשים אותם על איזו דעה בחכמות ובהשפעת השכל. ואומרים שהספור הוא משל וציור, אף פילון עשה כן במדרשיו. הוא נאמר (בס' מנח 192) שהגן עדן היא משל לנן החכמות וההתבוננות המלמד לאדם דעת נפשו וכחיתיה. ואומר (בס' מבלבול הלשונות 302) שהספור מדור ההפלה היא ציור מהסבות המניעות וגורמות בלבול הדעות ושפלת המדות. שמות אברהם ושרה דורש בדרך ציור. אברהם היא הציור מעומק השכל ושרה הציור מן הצדקה שהיא שרתי בין המדות (בס' מאברהם 15, 11). לא כן תעו חכמי א"י. אם הם ירשו המקרא בדרך ציור אין כונתם לרוב כי אם להמליץ דברי שבח ותהילה על מעשה הצדיקים או גנות ותהלה על מעשה הרשעים בלשון המקרא ומליצתי. אבל לא חשבו מעולם שכן כונת הכתיב

(שם פי"ז סוטה ט.) הביאו לפני עומר כדי שתתברך התבואה ושתי לחם כדי שיתברכו פירות האילן (הוספתא ר"ה פ"א סוכה פ"ג וגמ' ר"ה מז.). ריב"ז אהב לתת מעמים למצות (ע"י תוספ' ב"ק פ"ו ומכילתא משפטים פ"ב ב"ק עט.) קידושין (נבג.) ובירוש' שם. מפ"מ הזהירה תורה בגר וכו' (ב"מ נט.) מנחת סוטה מן השעורים כשם שמעשיו מעשה בהמה וכו' (סוטה יד.) וע"ע שם (ח.) ומקצת מתרגמים נהגו לתת מעמים למצות בתרגומיהם (ירושלמי ברבות פ"ה ה"ג.) ובזמן מאוחר היה זה ממדת כמה חכמים לדרוש מעמי המקרא (קידושין סח.) ובכ"מ. ובכמה מקומות בתלמוד זה העירונו שכן היה מנהג קדמונינו. וע"י במאור עינים פ"ו שהביא כמה מעמי מקרא של בעלי המדרש מסכימים עם פירושי פילון.



באמת, ואף במקום שכונתם לפרש בדרך ציור ומצאו רמז בכתוב על איזה ענין מן הענינים לא נמצא לעולם הכחשה בין חצוניותו של הספור או המאמר המתפרש ובין פנימיותו שהוא הרמז והציור, ולא נמצא שיהיו אומרים על מעשה שהיה לפי פשוטו של מקרא שאינו אלא משל. ואם אמרו שמה שהשליך משה לתוך המים במרה לא היה עץ ממין הצומח אלא משל על דברי תורה אין זה לפי דרכם הכחשה לפשוטו כי לדעתם יאמר עץ גם על דברי תורה. מהרבי הגדול מן המדרשים אשר נדרשו בדרך המשל והציור, ובנתינת טעמים לדברי התורה נראה כי אלה הדרכים היו להם מכבדים הרבה בין החכמים, וכבר בזמן קדום נתנו להולכים בדרכי המדרש האלה שמות מיוחדים; כי הדורשים בדרך משל וציור נקראו דורשי רשומות (מכילתא ויסע פ"א ובכ"ט) והדורשים בדרך נתינת טעם לתורה נקראו דורשי חמורות (חולין קל"ד: פסחים נד. ובכ"ט), ואמרו על הדורש ממין הראשון שדורש כמין משל (מכילתא משפטים פ"ו) ועל הדורש ממין השני שדורש כמין חומר (קידושין כב: סוטה סו.). והנה עתה אחרי הכינונו מעט בתכונת הסופרת המדרשית אשר נצמחה בארץ ישראל, ואחרי ראותנו עוד את יחוס מדרש האלכסנדרים אל מדרש חכמי התורה שבע"פ, ועד איפוא הערה הראשון מרוחו על השני, עתה לא יכבד עלינו להוציא מתוך שיורי הסופרת ההיא, בצרוף עם מדרשי האגדה אשר בספרי התורה שבע"פ, את דעות היהודים עד חרבן הכית ואת היסודות באמונות ובעיקרי הדת היהודיה.

## פרק עשרים ושלושה

אמונות ודעות היהודים.

יסודי האמונות והדעות אשר הדת היהודיה בנויה עליהם הם התורה ושאר כתבי קדש. האפן איך הובנו ואיך חיו אלה היסודות בקרב האומה למן היום אשר עלו מן הגולה עד חרבן הבית, מזה לא הגיע אלינו דבר שלם ומסודר אבל מן השיורים המדרשיים שבספרי התורה שבעל פה ויתר ספרי היהודים מן הזמן ההוא נכיר היטב דעות היהודים הפרושים ונדעה פנות אמונותיהם אשר נחתמו בחותם הזמן הקדום.

התוארים מעצמות האל בכתבי הקדש הם לרוב תוארים מגשימים. אבל כבר נרמז בתורה עצמה כי לא יוקחו אלה התוארים כפשוטם. ואם נאמר: כי לא ראיכם כל תמונה, או: לא יראני האדם וחי, או: ה' תקצר, היה זה מופת מכריח למתבונן כי עצם האל אינו בעל תמונה ומושג הראיה את האלהים והתואר יד' לא יובנו בשום מקום כמשמעם. האמנם שכזמן קדמוני קדמונים לא הכניסו נפשם בחקירות דקות על עצם האל ולא השגיחו על התולדות היוצאות בין אם יאמינו במציאות אלהים כה או כה, אולם מעת רבות ההשכלה ובפרט מעת אשר נודעו להם דעות חכמים מן האומות אשר ישבו אתם והורגלו בחקירות על דברים מה שאחרי המבע אי אפשר שלא היה להם זה הערה גדולה להתבונן בחקירה עיונית בפנה הנשגבה מן התוארים אשר יתואר בהם עצם האל בכתובים. בתרגום השבעים נמצאה כבר ההשתדלות של חכמי ישראל להטעים תוארי ההגשמה. ואף כי התרגום איננו מעשה ידי חכמי א"י, עכ"פ נעשה בהסכמתם. והתרגומים הארמים אשר שרשם קדום עשו ההשתדלות הזאת לאבן פנתם. גם מקצת מתקוני הסופרים מראים תשוקתם להרחיק ההגשמה כאשר נתבאר כבר למעלה. וחכם יהודי אלכסנדר — אריסטובול — אמר לתלמי פילומיטר: כאשר כל שון ההמוני נשתמש

במלת יד להוראת הכה . . . . כן הוא בדבורי התורה (איזיכיאום פ. א' . VIII, 10) בדברים האלה נמצא דבור הרגיל בפי חכמי א"י כמעט מלה במלה: דברה תורה בלשון בני אדם. ואף שלא נמצא זה המאמי כי אם לענין דרשת הכפולים בתורה. בכל זאת מראנו הדוגמא בדברי אריסטובול שנאמר גם על תוארי ההגשמה. ובמלות שונות נמצא זה המאמר מפורש על ענין זה: הרי אנו מכנין אותו לשכך את האזן. מה שהיא יכולה לשמוע, אנו מכנין אותו מבריותיו (מכילתא בחדש פ"ד) מבואר שחכמי א"י השתדלו בסלוק ההגשמה (הר"ר חיים אופנהיים במ"ע בית המדרש צד 95). אבל הם לא הכניסו עצמם לעיונים פילוסופיים כהאלכסנדרים, אך הלכו לתומם ובעזרת מדרשם בתורה דרשו והכריעו. רעיון אחד הולך בכל מדרשי החכמים והוא שעצם האל פשוט ואינו נשם ונשגב מרעיון האדם, ומחיותו פשוט כנוהו ג"כ בכנוים מפשמים וקראוהו: גבורה שכינה. אבל אלהים נגלה לבני אדם כדרך השנתם האנושית, והחזיון אשר הם רואים אינו כן בעצם אלא הקב"ה מראה להם כן בדרך נסיי. ואחרי שלפי אמונתם נגלה השם לבני אדם בחזיון גשמי ע"כ הורשה גם לדבר ממנו בתוארים גשמיים. הרעיון הזה סובב והולך בכל מדרשי החכמים. ובתומת אמונתם מציאו מקור הרעיון בתורה ובנביאים. כאמרם שמאמר התורה זה אלי ואנוהו יורה כי נגלה השם לישראל במראה חושית בדרך גם עד שהשפחה על היס ראתה מראה אלהים והראתה עליו באצבע (מכילתא השירה פ"ג). והיה קל להם לפרש דבור: ה' איש מלחמה אשר הוא הגשמה לערך האל אשוי השמים והארץ מלא, כי האמינו שהקב"ה מאהבתו את ישראל נגלה אליהם תחת כחות שונות פעם כאיש מלחמה כדי שיקדש שמו (שם פ"ד) ופעם כזקן מלא רחמים (שם ובחדש פ"ה) ויפה אמרו כי אלה אופני גלוי השכינה תלויים במעשיהם של ישראל שהם עושים ימינו שמאל אם אין עושים רצונו ושמאלו ימין אם עושים רצונו, ולא ינום ולא ישן, אם עושים רצונו וכביכול שינה לפניו אם אין עושים רצונו. וכבר תוספת מלת "כביכול" מראה כי ירצה לאמר שפעולתם של ישראל גורמת שהם מדמים שנוי בפעולותיו. ואחד מן התנאים שחי במאה הראשונה אחר החרבן אמר: פעמים שאין העולם ומלואו מחזיק אלהותו ופעמים שהוא מדבר עם אדם מתוך שערות ראשו (ב"ר פ"ד) ותנא אחר מטעים מאמר התורה: וראיתי את הדם שהוא תואר גשמי, ומפרש שהכונה שבשכר מצוה שישראל עושה הקב"ה נגלה וחס עליהם (מכילתא בא פ"ז), ואין לנו השתדלות בהרחקת ההגשמה יותר מבוררת מבאמרם שאם נכתב בתורה אל קנא אין הכונה לתאר את אלהים בתואר הקנאה כי אין קנאה שלטת בו אבל הוא שליט בקנאה (שם בחדש פ"ו) ואין מספר לרושמים כאלה בספרי התורה שכע"פ. הנה ראינו שאמונתם בעצמות האל לא היה באופן גשמי. ואם דבוריהם מאלהים הם דבורים גשמיים אין זה ראיה על מושגיהם ואמונתם, כי כן היה מאז וכן יהיה לעולמים שידברו בני אדם מאלהים בתוארים אנושיים. אבל עם היות השנתם מעצמות האל רוחנית, בכל זאת לא נכנסו בעיונים פילוסופיים ולא דרשו ע"פ הקדמות למודיות וחקירות מפשמות אמנם רק מכתבי הקדש לקחו הקדמותיהם וביחוס אל המקרא דרשו בפנה חזאת וגם בזה אמנם ברמו מעט.

הכתובים היותר מנשימים הם המראות שבספר יחזקאל. והן הנודעות בשם מ ע ש ה מ ר כ ב ה. לדרוש במראות ההן היה ענין לענות בו החכמים. אבל לא דרשו בהן לפני ההמון ולא בוער חברים ותלמידים, והיה לחק שאין דורשים במרכבה אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו (חגיגה פ"ב מ"א). כי חשבו שאין שבוש הרעת מסוכן כל כך בשמאמינים היברים ככתבם כאשר הוא מסוכן אם

ימסרו דברים נשנכים כאלה לקצרי ההשנה. כי ההגשמה מסוכנת מפני שמביאה לעבירות אליים, וזאת הסכנה כבר היתה ניצחת מימי הגולה שכבר מאז השתרשה באומה אמונת אלהי ישראל והכירו אחדותו והשנחתו המיוחדת. אבל החקירה העיונית תוכל להביאם אל דעות פילוסופי היונים אשר היו מסוכנות לאמונה בעצמות האל ולהאמין כאשר האמינו רבים מהם שהאל והעולם אחד הם. ממדרש מעשה מרכבה אין לנו כי אם שיורים קטועים. ונקרא סתרי הקב"ה וגם סתרי תורה (פסחים ק"ט). בשם סתרי הקב"ה כנו גם את תרגומו של יונתן ב"ע (מגילה נ'). ואין סבה אחרת לכנותו בשם הזה רק מפני שיונתן בתרגומו דורש כמעשה מרכבה וע"כ תרגומו יהיה לנו לדוגמא קצת לתכונת מדרש המרכבה. והנה יונתן רומז שמראה המרכבה לא תוקח באופן חומרי כמראה ממשית אך ראית הנביא היתה בחזון גבוהה, והמראה היא חזיון יקר השכינה (יחזקאל א' א') ואם יש ברצון אלהים להשמיע דבור הנבואה לנביאיו יהיה קול יוצא משמים (שם כ"ה). וכל הציורים אשר הראו לו בחזיונו נצטיירו לשעה ונחקקו בדמיונו ואם רואה ידי אדם מתחת כנפי החיות, ופני אריה אל הימין ופני השור מהשמאל ירמו התרגום בכונה שאלה הציורים נעשו לחיות אשר דמה לראותן (שם ח'). ברמזים הקטנים האלה יפשיט התרגום כסות ההגשמה ממעשה המרכבה, וחושב שבחזיון הזה גלה לו הקב"ה ענינים נשגבים רוחניים בציורים חושיים אשר רגיל בהם האדם בעולם החומרי. ויפה אמר בן סירא (מ"ט ח') על מראות אלהים אשר ראה יהזקאל, שהקב"ה הראה אותו את כבודו במרכבה. ולפי זה יהיה סלוק ההגשמה מכלל מדרש המרכבה. עם כל האזהרות שהזהירו שלא לדרוש במרכבה נמצאו בכל עת חכמים אשר עסקו בדרישתה, וככן היו הציורים בדברי הנביא ענין לכח הסדרה להעמיד מנדרלים הפורחים באויר ואשר בכל זאת לא נשארו בספרי התורה שבכ"פ כי אם רושמים קטנים, זה היה מפני שרוב בעלי ההלכה לא היה להם קורת רוח כבעלי הסוד ולא עסקו בסתרי תורה, אמנם בעלי הסוד המשפיקים בילדי הזיות הנפש היו בעת ההיא ביחוד כת האסירים. וכבר אז נמצאו להם כתובים סתרים, ועסקו בכחינת המלאכים והתנבאו ופתרו חלומות (יוסיפון) ודרשו על מציאות האל ועל כריאת העולם (פילון) מזה נראה שעיקר עסקם כמעשה מרכבה ומעשה בראשית. שיורים אחדים מתלמודם העלו בספר הנזק, ואחרי שנתבטלה זאת הכת וקצת אישיה התחברו עם הנוצרים ושאריתם עלו בין הפרושים אשר ממנם יצאו, גם מאז יצאו קצת מסתריהם לאור ונתקיימו לנו שיורים אחדים מהם בתלמוד (יעללינעק מבוא לכה"ס ח"ג XX, XXI). אבל החקירה בעיונים דקים כאלה הכיאו ההפך ממה שרצו. כי בעצם וראשונה רצו להבין הענין הרוחני הסמוך בסתר הציורים, ותחת זה הוליד בהם הכח המרמה ציורים חדשים על אחר אלף ויצאו אמונות אשר יקשה להתאמץ עם דעות התורה והנביאים.

את שם האל של ד' אותיות יהוה הנקרא גם שם המפורש (1) היו מקדישים ולא הנוהו באותיותיו. וממות שמעון הצדיק נמנעו אף הכהנים מלבדך בשם. ומי שהונהג את השם אין לו חלק לעה"ב (סנהדרין פ"א) ואך לתכלית גרולה הנוהו (ע"ז יח.). וע"כ נתנו לו כנויים שונים. הכנוי הרגיל הוא, הקדוש והוסיפו לו הדבור: ברוך הוא. התואר: קדוש, לכנוי מיוחד נמצא במקרא (איוב ו' י

(1) שם המפורש הוא כמו שם פרטי. כל התחדות נקרא מזה כמו: פרט את הצדק, פרט את הרמא. ופרט ופרט מתלפזים לפעמים כמו: עד שיפרט לך הכתוב (פסחים כ"ב:) ובירושלמי ח"י עד שיפרש. וק"כ אפשר ששם המפורש פ"י כמו שם המפורש והוא מה שאנו קוראים שם פרטי.



חֲבֻקֹק נ' ג'). בעל ס' חנוך משתמש לרוב בכנוי הזה. השם המפישט שכינה הוא כנוי להוראת קרבת אלהים אל מקום או איש או אומה. וע"כ בבחינת היותו משגיח או מניין או מערה רוחו על דבר נקרא שכינה. ולזה תרגמו עיני ה' אפי' שכינתא (ישעיה א' מ"ו) ובית המקדש תר' בית שכינתיה (שם ה' ה') והשכינה מגינה (שם) והיא שורה, וגלתה עם ישראל, ונכנסים תחת כנפיה. מצד היותו בעל הכח והיכולת נקרא גבורה. יד ה' תרג' גבורתא דה'. ואמרו ימין הגבורה, פי הגבורה. האל נקרא מקום מפני שמציאותו בכל מקום. (פילון) וחכמי המדרש המאוחרים אמרו: מפני שהקב"ה מקומו של עולם (ב"ר סס"ט) או מפני שבכל מקום שהצדיקים שם נמצא עמהם (פרקי דר"א פל"ה). והראשונים השתמשו בכנוי הזה לרוב כשדברו מהפקת רצונו או מהפוכו, כמו: רצונו של מקום, כעם המקום, הכעיסו למקום. מבקש שכר מלפני המקום, ענוש לפני המקום, המקום מתאוה. ידועי המקום. שמים הוא ג"כ כנוי ישי ונמצא אצל אנטיגנוס איש סוכו. והוא רגיל כשיתואר האל במלכות אשר עולו ומוראו ומלכותו על האדם. ונמצא מלכות שמים מורא שמים, יראת שמים. כשדברו משובו נגד ישראל מכנים אותו בשם אב שבים. ומנכיחים עיניהם לאביהם שבשמים. יחוס האל אל ישראל מתואר מאז יחוס האב לבנו. ובחיות שהאל נקרא ארון בחלות אל עמו שנקראו עבדי ה', ע"כ מתואר בכנוי רבונא עלמא (ת"י ישעיה נ"א) וכלשון הנהוג רבונא של עולם. ובדברם מאלהים מצד היותו יוצר וכורא הכך כנוהו בתואר: מי שאמרו היה העולם. הכנויים האלה יתנו ציור מאמנותם באחרות רוחנית רחוקה מהגשמה ונוסדו על האמונה בכריאות העולם במאמר השם, בהשגחתו, ויכלתו, וטובו, ושהוא שליט על הכל, ובשכר ועונש. אלה האמונות הן שרשי הכנויים הנזכרים אך במשך הזמן נהיו כשמות עצמיים של האל.

בויתא העולם נקראת מעשה בראשית. החקירה בה היתה בעיניהם דבר מסוכן. והרבה חכמים נמנעו מלהכניס בה (חגיגה פ"ב מ"א) והזהירו שאין לדרוש במה שלמעלה ומה שלמטה מה לפנים ומה לאחור. ובכל זאת נתקיימו מדרשים בפנה היות ונלמד מהם דעותיהם בענין בריאת העולם, האמינו בבריאת ה' ש מן האין. פילוסופוס אחד אמר לר"ג (השני) צייר גדול אלהיכם אדא שמצא סמנים טובים. והם תהו ובהו וחשך ורוח ומים ותהומות והשיבו ר"ג בנערה זא"ל ככלם נאמר בריאה (ב"ר פ"א) ואלו אחר מחכמי ישראל חושב כן לא היה מגערו כל כך, ווראי שהאמינו מאז בכריאת יש מאין. ציורי הכתובים לקחו כפשוטם ומה נולדו דעות מתמיהות, וחשבו שהעולם בנוי על יסוד חומרי. והאחרונים אמרו שאכן היסוד היה במקום המקדש (יומא פ"ה בבלי וירוש' ותוספ' ס"ב). ובס' חנוך קרא ליסוד, אבן פנה, וחנוך הגיע עד היסוד וראה אבן הפנה (פ"ח ב'). האור הוא ניצוץ מזיו הדרו של הקב"ה (ב"ס מ"ג ב') ואין זה מליצה שירית אלא דברים ככתבם. ואחד מבעלי הנדה מעיד שקבל כן מקדמוניו ונמסר לו בלחישא (ב"ר פ"ג). לרוב המראות המבעיות נתנו סבות מתמיהות אשר אין להן יחוס טבעי עם המסובב. תכלית הכריאה בשביל האדם הצדיק והוא הישראלי (ברכות ו: ב"ר ותנחומא ס' חנוך וס' עזרא פ"ד); כי רצה הקב"ה שיתגדל שמו וע"כ ברא העולם (יומא לח). וזה יקום ע"י עושי רצונו. התורה היתה כלי אומנותו בכריאה (חגיגה יב. ב"ר פ"א) וקדמה לבריאת העולם (פסחים נד. ב"ס פ"א ופכ"ד) והחכמה היא התורה. פילון מתאר החכמה העליונה בשם דבור (logos) שהיה כלי אמונתו בכריאה והוא רוח התורה האלהית (ב"ס מן הכורחים 458 ומן הכרובים 129). הדבור שהוא החכמה העליונה נחשב אצל פילוסופי היוונים כעצם נבדל, והאל והדבור אינם אחד, אמנם הדבור הוא כאצילות מעצם

אלהים, ונמצא בפני עצמו להיות האמצעי לעשות רצון אלהים לתת חיים סדר ותנועה בעולם החומרי, זאת היא התורה מן הדבור בשרשה; אך במושגים הפסליים נוטים חכמי היונים זה מזה. פילון תאר הדבור כעצמות מיוחדת וכאלו הוא משנה לאל העולם, אך איננו כמאמין בשתי רשויות אבל הוא בערך שליח העושה שליחותו. והנה התורה מן הדבור מצאה מכבדיה גם בין היהודים בא"י אבל לא נכנסו בעיונים פילוסופיים אמנם גם כזה נסמכו על כתבי קדש. הן שלמה במשלו מתאר החכמה כעצמות בפני עצמה. וזאת החכמה היא התורה כי רק היא אצלם החכמה האמיתית. אף כן יתאר בן סירא (פכ ד) את החכמה. מושכה במדומים ומפיקה רוח נבואה ומוצאה מפי אל עליון. ומקור החכמה היא התורה (פ"א). ונראה מזה שהחכמה אלהית, והדבור הוא החכמה, שהיא התורה. נוסף על זה שהיו מחשבים את הדבור האלהי כעצם בפני עצמו. וממאמרם שכל דבור ודבור היוצא מפי הקב"ה נברא ממנו מלאך (חגיגה יד). נלמד כי האמינו בעצמות הדבור. ובמקום אחר אמרו: כי מה שדבר ה' עם משה במראה, זה מראה דבור (ספרי בהעלתך פי' ק"ג), ואלו לא היתה האמונה הזאת קדומה לא היו האחרונים בודים מלב דבר חדש כזה. גם המתרגמים הארמיים השתמשו כמלת מימרא באופן ממש כאלו הוא עצמות בפני עצמה, כי באמת היתה האמונה כן. מן העת אשר התחילו להשתדל בהרחקת ההנשמה התחזק זה המושג מן הדבור, והעת הזאת קדמה לידיעתם מחכמת היונית, כי רוב תיקוני הסופרים הנודעים ובלתי נודעים הם תולדות זאת ההשתדלות והם קדומים מאד. ואמנם הדעה מן הדבור לא היתה סכנה לאמונת האחרות, כמו שהאמונה במלאכים לא היתה מסוכנת לאחרות. כי כבר ראינו לפני זה שהאמינו שהקב"ה מראה גלוי שכנינו בציורים חושיים וזה על ידי בריאה חדשה לכל עת הצורך. וע"כ כל הפעולות התלויות בתכונות מקריות וגורמות שנוי כהפועל נפעלות על ידי המלאכים אשר ברא ה' לתכלית הזאת. ומזה הענין מלאך הפנים המושיע של ישעיה השני ומלאך המשיחית שבספר שמואל ומלאך הברית של מלאכי. וקרוב מאד שהתורה מן המלאכים אשר התרחבה בגולה ואחרי כן, נוסדה בעיקרה על ההשתדלות להרחיק ההנשמה בכל צד האפשר. ועתה אף כן הענין בבחינת הדבור. שאם מדרגת השכלתם לא היתה נאותה להשיג מושגים מופשטים ופילוסופיים הנה אמונתם באה לעזרה שהאמינו שכל הפעולות והתכונות המיוחדות לאל הן מלאכיו עושי רצונו ובכלל הזה גם הדבור. ומפני זה המושג הפילוסופי של האלכסנדרים מן הדבור מצא חן בעיני חכמי א"י מפני שהיה כהסכמה עם אמונתם. אבל לא שעו אל העיונים והתולדות שנתלו בו' אך די להם לדעת שחכמת היונית מסכימה עם אמונתם. ועתה מה שהשתמשו המתרגמים כמלת מימרא באופן ממש כאלו הוא עצמות בפני עצמו אין זה דעה לקוחה מן היונים אלא היא דעה עצמית של היהודים ולא המתרגמים חדשה כדי להורות לעם סלוק ההנשמה, אך היה להפך כבר מאז השתרשה בעם האמונה שהשם אינו גשמי ובהסכמה עם האמונה היהודית הזאת עשו המתרגמים תרגומיהם. אמנם הברל גדול יש בין מושג הדבור אצל היהודים בא"י ובין מושגו אצל היונים. כי ליונים היה הדבור במדרגת אלהות ולדעת פילון הוא משנה לאל העולם ובערך אמצעי בין אלהים לעולם החומרי אבל הדבור אצל היהודים היה נברא ובמדרגת מלאך עושה רצונו, והוא החכמה האלהית שהיא לפי דעתם התורה וע"כ הדבור הוא התורה, וכזה יש הסכמה בין הפרושים בא"י ובין פילון.

באיכות הבריה יש דמיון בין ציורי פילון וחכמי א"י. לדעת פילון נברא העולם בתחלה כמחשבה וע"פ המחשבה הזאת — שהיא הציור הרוחני

המתחקה בנפש החושב - ברא העולם החומרי (בס' ממלאכת העולם 3) וקרב לזה גם דעת חכמי התורה שבע"פ. שממשלים את הבריאה לבנין של פלמין שהאומן מביט אל הדיפתאות שיש לו, לדעת איך הוא עושה חדרים כך הקב"ה מביט בתורה ובונה את העולם (בר' פ"א מ"ע פ"ד). שורש זה המדרש נרמז במחלקת ב"ש ובה, שבש"א מחשבה בלילה ומעשה ביום ובה"א שניהם ביום (בר' פ"ב) ולדברי שניהם קדמה מחשבה. אך אין על ענין זה רק רמזים סתומים שחכמי ארץ ישראל השתמרו מלהכנס בעיונים כמה שלפנים. ובבחינת הזמן נודעו דעות היונים שהזמן נצחי, או נהיה עם ההווה והמציאות שזולתן אין לצייר מושג הזמן, וששת ימי הבריאה בתורה לא יוקחו כפשוטם (פילון). אך לחכמי ארץ ישראל היה הזמן מן הנכראים. (עזרא הד' ה' מ"ט) וההגדרות מן הדברים שנבראו קודם בריאת העולם רומזות על הדעה הזאת כי לאלה ההגדרות יוקדם בהכרח מציאות הזמן. ואחד מן האחרונים אמר: שהיה סדר זמנים קודם (בר' פ"ג) ואין להוציא דבריו ממשמעם כאשר עשו מפרשיו. כי ראינו שכן היתה הדעה השלטת בא"י. החלק הנכבד כבריאה הוא האדם. האמינו שבשכילו נברא העולם, נברא בצלם אלהים. ולא הובן התואר "צלם אלהים" באופן גשמי. כי אם ההגדה מספרת ששנו השבעים וכתבו: אעשה אדם בצלם ובדמות תחת נעשה אדם בצלמנו כדמותנו (מכילתא בא פ"ד ובכ"מ) מזה נראה שבצלמנו כדמותנו לא הובנו אלא על התכונה הרוחנית. וע"כ אמרו האחרונים שיש בני אדם שהם בצלמו ודמותו ויש שאינם בצלמו ודמותו (בר' פ"ח) וכוונתם שצלם ודמות נאמרו על התכונה הרוחנית והצדיקים הם בעלי צלם אלהים ולא הרשעים. וע"כ צלם אלהים הוא ציור לנשמה. והאמינו שהנשמה עצמות רוחנית, קיימת בפני עצמה במקום מיוחד בשמים (חגיגה יב:), וכשנוצר הגוף בכסן האם הקב"ה נותן בו נשמה (נדה לא:). במקומה הראשון שהורה היא (ברכות ס:). בהתחברה עם הגוף מתלכלכת (שבת קנב:) וע"כ טוב לאדם שלא נברא משנברא (עירובין יג:). כי בבריאתו הושבתה הנשמה מטהרה מפני החטא לזה יזהר האדם לשמור נשמתו במטהרה (שם). השמירה הזאת יש כרצון האדם ולו הרשות נתונה ללכת אחרי יצרו הטוב או הרע (ב"ם פט"ו י"ד ספרי ראה פי' נ"ג ובגמ' בכ"מ). הטוב המוסרי שיבחר בו האדם הוא יראת שמים בכלל (אבות ס"א מ"ג) היראה ראשית האהבה (ב"ם פכ"ה) ופרי יראת שמים הוא יראת חטא (ברכות יט. אבות פ"ב פ"ג ובכ"מ) הגדולה שבזכויות היא תלמוד תורה (פאה פ"א מ"א כ"ס פ"ו לו - לח) ושניות לה עבודה וגמילות חסדים אלה השלשה נחשבו לעמודי העולם (אבות פ"א).

ערך תלמוד תורה גדול אם מביא לירי מעשה (אבות פ"א) ולא די בההגיון בה כי אם שמירתה עיקר (ב"ם פ"ו ל"ח). אבל אין מעשה המצות נרצה כהעשותו בלי כונה (ברכות פ"ב מ"א), ומעשה האדם בכלל יהיה לשם שמים (אבות פ"ב) בין מאל ומשתה (ביצה מז:). בין בשאר עניניו (מוכח בכ"מ), ותנאי המעשה הוא האמונה. אמונה ייתורה מן השמים (סנהדרין פ"י מ"א) אמונה כרועה נאמן שהוא משה (מכילתא בשלח פ"ו) ובנביאי השם (דבתיב כ'), והעושה מצוה באמונה גדול שכרו (מכילתא שם), ובשכרו האמונה במי שפקד למשה לעשות האותות והמופתים הקב"ה עושה להם נסים ונבואות (מכילתא דעמלק פ"א כ"ש. ח"ש פט"ז) ובזכות האמונה נאלו מצירים (מכילתא בשלח פ"ג) ובזכותה הנלוות מתכנסות (שם פ"ו). המצות נחלקו לשני חלקים. מצות שבין אדם למקום ומצות שבין אדם לחבירו. העיקר הראשון לחלק הראשון הוא: קבלת עול מלכות שמים (בכ"מ) וכו' נכלל מדת ההוראה בין על הטוב ובין על הרע (ברכות פ"ט). הצדקת דין שמים (ת"כ פתיחה למלואים תענית ח.), לעבוד



ה' מאהבה (סוטה כד. ספרי ואתחנן פי' ל"ב) ולעורר אהבת כל באי עולם להקב"ה (ספרי שם) ולא תהיה האהבה כשביל קבלת יסור (שם פי' מ"א) אך תהיה כעבודת ה' בכלל. רק לשם פעולתה (שם עקב פי' מ"ח) שלא ע"מ לקבל יסור (אבות פ"א), האהבה יוציא לפועל ע"י שיתדבק בדרכי ה' (ספרי פי' מ"ט) ובהדמות אליו מה הוא רחום וחנון אף כן יהיה האדם (שם ומכילתא דשירה פ"ג ירוש' פאה פ"א ושבת קלג:) ובשמיטת מצותיו בא"ן הברל בין מצוה קלה לחמירה (אבות פ"ב ספרי ראה פי' ע"ט ופ"ב). הנדולה בחלק הזה מן המצות היא מצות קדוש השם. שחובת האדם למסור נפשו ומאודו לקדש השם (ספרי ואתחנן פי' ל"ב). היסוד: מסור עצמך וקדש שמי'! (ת"כ אמור פי"ט) החוק מן היהודים בכל הזמנים. אך לפני החרבן נשמר בירון דקדוק מלאחריו. לפני מסור נפשם על כל עבירה קלה, אבל בעליית בית נתנה כלור הקילו קצת. המצות שבין אדם לחבירו הן כל מצות הצדק והיושר הרחמים והחנינה ויסוד כלן היא אהבת אדם לאדם אשר בכללה גמילות חסדים שהיא עמוד העולם. שורש ליסוד הזה: מה דסני לך לחברך לא תעבד (טוביה ד' ט"ז) והוא כלל התורה וכל השאר הוא רק בערך פירושא (שבת לא.). וקראו הכלל הזה כלל גדול בתורה (ת"כ קדושים פ"ד). אחת מהזכויות הנדולות היא מעשה הצדקה ונחשבה בכלל ג"ח וזו וזו שקולות נגד כל המצות (ירוש' פאה פ"א). וכל המרבה בג"ח הרי זה משובח (ס' טוביה ככ"ט) והיא כופר לנפש החוטאת (דניאל ד' כ"ד) ושכרה בעה"ז ובעה"ב (פאה פ"א) והיא אחד מהסימנים שמציניסבה ישראל (יבמות עט). ג"ח היא לחיים כריאים וחוליונס למתים לקברים לפי כבודם (טוביה ככ"ט מכילתא דעמלק פ"ב ובגמ' ככ"ט). מענין האהבה והג"ח הוא ג"כ חובת התוכחה, כי האמינו בערבות כל ישראל זה לזה (שבועות לט). כתורה וג"ח כן העבודה אחת מעמודי העולם. וע"כ החסידים הראשונים התאוו להביא קרבן (נדרים י'). ויהודה בן כנא הביא אשם תלוי בכל יום (כריתות כה). ור"ב וכו' ישבחה את הדור אשר הנשיא שלו מביא קרבן על חטאתו (הוריות י'. ת"כ) אבל לא העלימו עין כי העבודה הזאת פחותה לערך האל וקרובה להנשמה. ע"כ אמרו כי תכליתה רק לתת שכר טוב לעובדיה (מכילתא בא פט"ז) ואם נאמר שהקרבנות לריח ניחוח אין זה אלא משל שנחת רוח לפניו שנעשה רצונו (ת"כ ככ"ט ספרי פנחס פ' קמ"ג). אבל קרבן בלי מהרת המחשבה לא ישיג התכלית (ב"ס פל"ד יהודית פט"ז). האמונה ביקרת העבודה נשתרשה באומה. והמשכילים עם שהקמינו ערכה לעמדת התורה וג"ח, בכל זאת השתמרו מלדבר נגדה בהחלט. וזתה להפך כי אמרו בפירוש לכלתי הנח יד ממנה כי כן צוה אלהים (ב"ס פל"ה) ואם מגנים זנחי רשע (קהלת ד' י"ז ב"ס ל"ד ה') אינם מגנים העבודה בכלל אך יודו שהיא רצויה (קהלת ה' ג' ב"ס ל"ה ד'). בכלל עבודת הקרבנות: הנדר והנזירות. עם שנים הם לא נרצו בעיני המשכילים (קהלת ה' ד' ב"ס י"ח כ"ב נדרים פ'. ויש' ג'). לא יכלו להתנגד להם מהשתרשם בעם. ונהנו הרבה בנזירות (ירוש' ברכות) וביותר בעת צרה (נזיר פ"ה מ"א). והנה תענית גדול (טוביה י"א) ובמשיה ותלמוד בכ"ט, ובכל צרות הצבור נזרו תענית (מס' תענית השמונאים א'. ג' מ"ז יהודית ד' י"ז). כי כל סנוף נפש היה אצלם דוגמת הקרבנות ועוד חביב מהם, שהיסורין מרצים יותר מקרבנות (ספרי ואתחנן ל"ט מכילתא דבחדש פ"י) כי היסורין מרקיין את הנפש ומכפרים (תענית כ"א). כמיתה שממרת (שבועות ה'). ומכפרין (ספרי שלח ק"ב נשא ד' סנהדרין מ"ג). אמנם אף שמיתה מכפרת בכל זאת נהנו להקריב קרבן לכפר על נפשות המתים (חשמונאים ס"ב פי"ב נ"ח). על האדם מבחר הברואים משניה אלהים ועיניו משוטטות בכל הארץ (זכריה ד' דה"ב ט"ו). וההשגחה האלהית על כל פרטי המעשים, ופנעי העולם

לכללו ולפרטיו ביד אלהים ואין דבר כרצון האדם כי אם יראת שמים (קדמוניות ס"ג), ומשל קדמוני הוא הכל בידי שמים חיון מ"ש. והמאמר: הכל צפוי והרשות נתונה (אבות פ"ג) המיוחס לר' עקיבה לא הוא המציאו אך היה יסוד אמונת ישראל מאז. ולא נכנסו בעיונים לפשר מושג הצפיה או הידיעה האלהית עם מושג הרשות המתנגדים זה לזה. אמנם שניהם היו אמונות קיימות ולא הרהרו אחריהן. ולכן האמינו שרצון חפשי לאדם ואין גזירת אדם עליו להרע או להיטב (ב"ס פט"ו כ') והאמינו שמעשי האדם נגלו לפני ה' מרם נעשו (שם פכ"ג ובכ"ט). והאמינו כנזירה אלהית (קדמוניות פ"ג) — בהסכם עם האסיים — שאין אדם נוקף אצבעו למטה אא"כ מכריזין עליו למעלה (חולין ז'י), והאמינו שהנשייה אל הרע היתה נמועה בלב אדם הראשון (עזרא הד' פ"ד ל'), וזה שורש האנדה מן הזומא שהטילה הנחש כחיה והיא דכוקה בכני אדם (שבת קמ'). והאמינו שהשמן פועל על רצון האדם ומסיתו (דה"א כ"א) וכן מתואר השמן כנבואת זכריה (ז' א') ובנשייה קטנה מהמתואר באיוב, ששם השמן פועל בשליחות ה'. אך המאחרים מתארים השמן בהסתה שיורד ומתעה (ב"ב טו.). כמו בזכריה ודבה"י, ועולה ומקטרג כמתואר באיוב. השמן הוא היצר הרע והוא מלאך המות (שם) וזה נוסף על האמונה שחטא אדם הראשון בעטיו של נחש גרם מיתה לרוות. אלה האמונות בהשנחה, הידיעה האלהית, ורשות האדם, והנשייה לחטא הן מתנגדות ובכל זה היו קיימות באומה כי היו מאמינים בני מאמינים ולא נכנסו בעיונים. ה' המשיגה הוא מלך העולם ומלכותו נקרא מלכות שמים. מושל על הנוים כמו על ישראל, ועל ישראל החל שמו ביותר (ספרי ואתחנן פ' ל"א). לעמים חלק מלכי בשר ודם ועל ישראל שם עול מלכות שמים (ב"ס פ"ז י"ג). זאת האמונה התחזקה על ידי הקנאים שנהנו המרידה לפני החרבן. שקבעו בה מסמורות (קדמוניות ס"ז אדר"ג פ"כ). לו כל העמים אבל נתנם תחת פקודת מלאכיו ועל ישראל מושל ומשגיח בעצמו (ס' היובלים פט"ז פרקי דר"א פכ"ד). מאהבתו לישראל הודיע לאומות כי הוא בעצמו מנהיגם למען ינהגו כם כבוד (מכילתא בשלח פ"א). התיחדות אלהותו של ה' אחד כאלו הוא רק אלהי היהודים ולא אלהי האומות לא היה מיסודי אמונתם; אך האמינו כי ה' מושיע כל באי עולם ולישראל יתר מפני צדקתם ואמונתם (שם פ"ג). אלהים מתפאר בישראל יען שגם הוא תפארת עוזמו (ג' שם) הוא עושה אותם חמיכה אחת בעולם יען שגם הם עשו אותו חמיכה אחת בעולם (חגיגה ג. ב"ס בכ"ט ח"ש פ"ב. ג. י). ואף על כן חניבין ישראל ונקרא בניי למקום (אבות פ"ג בכ"ט) ומתנהג עם בניי במדת הרחמים (ברכות ז.). ומטה משפטם כלפי חסד (ר"ה יז.). ואף אם נגזר הדין יש ביד האדם לכשל על ידי צדקה ותפלה ותשובה (ר"ה טו.: ירושלמי תענית פ"ב טוביה פ"ב) שהעושה צדקה כמקריב קרבן (ב"ס פ"ה) ונחשבה ככופר ופדות הנפש (דניאל ד' כ"ד). וכן ה' ה' ה' היא עבודה שכלב וחשובה כעבודת המזבח (ספרי עקב פ' פ"א) והקב"ה מתאוה לה (יבמות צד). כשיתפלל במהרה הלכ ומכבוד ראש (ברכות פ"ה מ"א) וברחמים ותחנונים לפני המקום (אבות פ"ב) ואז הקב"ה מבטל גזירתו מפני גזירת הצדיק (ירושלמי תענית פ"ה ה"ב). וכן התשובה מכפרת (מכילתא דבחדש פ"ז בבלי ירושלמי יומא פ"ח ובכ"ט) וידו של הקב"ה מרושה לקבל בעלי תשובה (פסחים קט.). ובתנאי שהתשובה שלמה שהאומר אשוב ואחטא הוא כטובל ושרץ בידו (ב"ס פ"ד יומא פז.). שרי מלכות שמים הם מלאכי השרת, שמות המלאכים עלו אתם מבבל (ירושלמי ר"ה פ"א ה"א) וע"כ לא נזכרו בשמותם ככ"ק הקדושים אך במאחרים (דניאל ח'. י'). ושם מכונים שרים וכל מלכות ממלכות הארץ יש לה שר,

מיכאל הוא השר של ישראל (שם י' כ"א) והוא מן השרים הראשונים (שם י' י"ג) וזכרו שבעת שרי הפנים (מוביה י"ב) מסכים עם שבעת השרים אשר לפרסיים המכונים אמחספנדס. מלאכי הפנים הם מין מיוחד (ס' היוכלים פ"ב) והם מפורזי שר הפנים (סנהדרין לח:) וסוריא אל שר הפנים (ברכות נא). ויש מלאכי הקדושה (ס' היוכלים שם) ונקראים קדישין (דניאל ד' י"ד) וגם עירין (דניאל, היוכלים שם וס' חנוך). גבריאל מיוחד בשם קדוש (דניאל ח' י"ג) נמנה בחברת מיכאל רפאל (כ"ט פ"ו:) אוריאל סוריאל פנואל (ס' חנוך פ"ט), הגדול שבכלם מיכאל (יומא ל.). גבריאל נקרא גם רוח ספקנית, ולו ג' שמות פסקון איטמון סגרון (סנהדרין מד.). לכל המראות הסבעיות נתנו שרים ורוחות, ומלאכים (ס' חנוך פנ"ה). רהב שר שלים (כ"ב עד:) דומה מלאך הרוחות (שם צד:) ירוקמו שר הברד (פסחים ק"ה). לילה מלאך ההריון (גדה כו:) והיו מלאכים המתפללים בעד האדם אחד מהם סגד לפון (חגיגה יג:) מפורזין כותב מעשי בני אדם בספר (שם מו') והוא חנוך בן ירד ישהקב"ה העליון (ילקוט ישעיה שט"ז) ולכל זה דוגמאות בס' חנוך והיוכלים. מלבד השרים הממונים על ענינים טבעיים יש ע' שרים, לכל עם ועם שר אחד. ומלאכים ורוחות רעות לאין קצה. ואמרו: אלמלא נתנה רשות לעין לראות לא היתה בריה יכולה לעמוד מפני המזיקין (ברכות ו'). פילון בס' מן החלומות (536), כל שרוף דעת יחסן לרוח רעה (קדמוניות ס"ו פ"ח). סטאל הוא המסית והשטן (סוטה י'). עואל אחד מהמלאכים שירדו ארץ גם הוא מסית לדבר עבירה (ילקוט שם מ"ד יומא סז:) מין מרוחות הרעות הם השרים. במציאותם האמינו בכל לב עד יהיו סבה ליסוד כמה הלכות ודינים (שבת פ"ב מ"ה גיטין סו. יבמות קכב. סנהדרין מד.) גם נזכרו בשמות. כמו אשמדאי שר לכלם (גיטין סח.) לילית שר שיש לו כנפים (גדה כד.) והוא שר הלילה (שבת קנב:) הורמיו בת לילית (כ"ב ענ.) ובן תמליון (מעילה יז:). ואמרו שג' מאות מיני שרים היו בשיחין (גיטין סה:). מין מרוחות רעות נקרא מלאכי חבלה ומספרם רב (שבת פח. פסחים קיב:) וגם נקובים בשמות ואין הפה יכול לדבר מרוב ההמצאות שהמציא הכח המדמה בענינים האלה וכלן מצאו מאמינים.

המלאכים יתגלו לצדיקים, אליהו הנביא אשר הוא בערך מלאך סוכב מעיר לעיר (ב"ק ס:) ושומר דרכי בני אדם ומודיע סוד ה' ליראיו (ברכות ג.) ומתיר ספקותיהם (פסחים ע.). צדקת הצדיק תוכל להביא אהו לדי רוח הקדש. אף שעם הנביאים פסקה רוח'ק (סוטה בסופו בבלי וירושלמי) בכל זאת האמינו שבאקראי נגלה רוח הקדש ליחידים או שמעו בת קול (שם לג. מ"ת פ"א סנהדרין יא. ובכ"מ). ואחרי שהצדיקים קרובי אלהים ע"כ האמינו שיכולים לפעול טובה לזולתיהם על ידי התפלה שמתפללים עליהם, ובכל עת צרה שלחו לצדיקים המפורסמים שיתפללו בעד העם (ברכות לד: תענית פ"ב בבלי וירושלמי). וכן האמינו שיש בכח הצדיקים לפעול על ידי לחשים. כי ראינו שבמי התחדשות דת הנוצרית היה המיסר ושלוחיו מתפארים בכח הזה. ווראי שלא היה זה המצאה חדשה אלא היה כן האמונה בעם, וע"כ עמדו נגד הלוחשים על הנכה בכל כח (סנהדרין פ"י מ"א). ובן דימא בן אחותו של ר' ישמעאל רצה להתרפאות מאת יעקב איש כפר סכניה בשם רבו (ירוש' ע"ז פ"ב ובבלי שם ותוספ' חולין פ"ב). ובלי ספק היה ענין הלחשים השימוש בשמותיו של הקב"ה והשבעות אשר עשו בלחישא וכבר נרמזו על הלחשים בכתבי הקדש הקדומים. והיו מאמינים שיש כח לפעול גם על ידי לחישת שמות המומאה (סנהדרין צא.) והם שמות השדים וביחוד שם השטן, ומתנגדי ישו אמרו שהוא פועל ע"י שם השטן (מאמ. פ"ט לד) או כמסופר בתלמוד, שבן סרטא הוציא כשפים ממצרים



(שבת קד:) מזה נראה שהלחישות ע"י שם השמן וכ"ש פ"ס אחד הוא. האמונה בכשוף ישנה באומה, הנשים היו פרוצות בכשוף (אבות פ"ב מ"ה ערבין סד:) וכימי שמעון ב"ש היה זה חולי הזמן (סנהדרין מה:) ומימים קדמונים היו הכשפים אומנות הנשים, שהתורה עצמה מדכרת ממכשפה. וההגרה מספרת שהמלאכים שבאו אל בנות האדם למדו אותן כשפים והשבעות (ס' חנוך פ"ז י' וילקוט רמז מ"ד). אמנם מעשה הכשפים היה תועבה בעיניהם ועם שהאמינו בפעולתם בכל זאת נרדפו פועליהם, אבל ההשבעות והלחשים, לסלק חליים ע"י הלחש ורוחות רעות ע"י השבעות, גם המשיכילים לא התנגדו לפועליהם מהאמינם בם כאמונה שלמה. ויחסו את פתקי ההשבעות והלחשים לשלמה המלך (קדמוניות ס"ח פ"ב). כל אלה נחשבו כעצירות המחברות העולם הרוחני עם העולם החומרי. אחד המיוחד מאלה העצירות היה החלוס. משיכיל עם השתדלו להורות כי אין ממש בחלומות ולא יבואו כי אם ברוב ענין (קהלת ה' ב'). חזיוני לילה ציורי הכל המה (שם ה' ו' כ"ס פל"ד) ולא נראה מהם רק נרא את האלהים (שם). אבל לא הועילו נגד אמונת העם אשר היתה חזקה מאד. וכמעט היה זה אומנות מיוחדת בירושלמי לפתור החלומות (ברכות נה.). הדעות האלה אשר נפרצו בימים ההם מפחידות אותם על כל צער וצער בהליכתם, עד שהיו יראים להוציא דבר רע מפייהם שלא להביא את השמן עליהם (ברכות יט.). והיה זה ליסוד: שאל יפתח אדם פה לשמן, וכשדברו מרעה שתבוא על ישראל אמרו: על שונאיהם של ישראל מיראתם פן יעוררו את השמן בדבורם, והאמינו כסימנים לטוב או לרע (ברכות לד:). ועוד רורי דורות לא יכלו להפריד מניחושים (חולין צה:) ומסימנים ואותיות (מכילתא בא פ"א סוכה כט.). אבל גדולי החכמים נלחמו בם בכל עז (שבת סז. סנהדרין סה: ומכילתא שם). ואמנם כן כי לא כל הדעות האלה מושכלות ומסכימות עם דעות התורה והנביאים, אבל מקורן טהור כי כלן נוקרו כאמונת ההשנחה האלהית. וכאשר אם אחת יולדת בנים שונים זה מזה כמראה, בקומה וכושר, כן מהאמונה הזאת יצאו תולדות שונות מקצתן טובות וברירות ומקצתן דקות ורעות הרוח. אבל בכלן עוד מעט מרוח יולדתן דבקה בהן. התולדה היותר נבחרת אשר יצאה מאמונת ההשנחה היא האמונה בשכר ועונש. אמונתם חזקה כי כל מה שמגיע לאדם מן הטוב או הרע בחיים הזמניים הוא תולדת מעשיו ופריים (פאה פ"א מנחות מד.) בין למיב בין לרע משלם הקב"ה מדה כנגד מדה (סוטה ח: ובכ"מ). אבל מדה טובה מרובה מסדת פורעניות (סנהדרין ק. ובכ"מ כ"ס פליה) ואם באה רעה לצדיקים היא לנסיון או לכפרה ולהיות שכרם שלם בעו"הב (ב"ס פ"ב, טוביה פ"ב ח"ש בכ"מ, תענית יא: ב"ב טו: חוריות י:). ומטיב לרשע בעו"הו כדי למרדו מעו"הב (ב"ב שם ספרי האזינו פ' ש"ז). לפעמים צדיקים מתים בעון הדור שלא ילמדו ממעשי הדור (ח"ש פ"ד ובגמ' בכ"מ). או לכפר על דורם (ספרי הברכה פ' שמ"ד) או מפני הפורענות המזומנת לבא (מכילתא משפטים פ"ח). הטוב מגיע לישראל בזכות האבות והקבה זוכר לבנים חסדי אבותם ורשעת אבותם. וכבר הכריע יחזקאל (י"ח) כי זה רק כשאוחזים מעשי אבותיהם בידיהם. וזה היה להם ליסוד בכל הזמנים (ב"ס בכ"מ סנהדרין כ"ז:). ומיועד גם שכר לאחר המות. במות האדם אין נשמתו כלה אמנם ששארת לחי' עד. נשמות הצדיקים נתונות באוצר ספרי פנחס קל"ט הברכה שמ"ד) וננוות תחת כסא הכבוד (חגיגה י"ב:). כשימות האדם שני דרכים לפניו, אחד לזן ערץ ואחר לניהנם (ברכות כח:), ולפני אלהים נתן חשבון על מעשיו (אבות פיג) ממחות השכר והעונש לא דברו רק ברמז. בספר עזרא הרביעי הדברים מדוקדקים כחוש השערה (פ"ז) וככמה דברים יש הסכמה בינו ובין ספרי התורה שבע"פ. כמו: הצדיקים ניתנים באוצר אשר שם האור הנצחי

(ב'ר פ"ג) נשמות הרשעים נמסרים למלאכי חבלה (ספרי הכרזה שג'ז) אלה המלאכים באים לקראתם ומקבלים אותם, והצדיקים יקובלו ממלאכי השרת (כתובות קד.) הצדיקים נהנים מזיו השכינה (ברכות יז.) מעשי האדם הכתובים בספר (אבות פ"ג) נפרטים לפניו ונדרון עליהם ומצדיק את הדין (ספרי האזינו ש"ז תענית יא.) ושבע מעלות לצדיקים בנגן עדן (ספרי דברים י') לכל אלה יש רונמאות כס עזרא הרביעי. הציורים האלה חיו באמונת העם וכח המדמה המציא אלף כמותם, אבל יסוד הדבר הוסכם מהכל כי הנשמה לא תכולה אחר המות. קהלת עם ספקותיו בחשבון הנפש לאחר המות (מ' י') מחליט שהרוח תשוב אל אלהים (י"ב ז') ברוב ספרי החצונים נזכרה האמונה בקיום הנפש ברמז (כ"ס פמ"ה כ'). ופמ"ח ה' ט"ו) או מפורשת (טוביה פ"ב י"ח ח"ש ככ"מ השמונאים ס"ב פ"א) מושג קיום הנפש מתואר בתואר נגזרת הנשמה מפני שהאמינו שהנשמות שמורות ליום הדין האחרון (ח"ש ככ"מ, חנוך, עזרא, היובלים קדמוניות ס"ח סנהדרין קח.). נשמות הרשעים אסורים ושטורים בשאול (חנוך עזרא והיובלים) ואין להם רשות לשוב בין החיים אבל הצדיקים יש להם רשות לשוב (קדמוניות שם ברכות יח:), וע"כ קראו את הצדיקים אף במיתתם חיים (ירוש' שם פ"ב ה' טאט. פכ"ב ל"ב) לאמונת גלגול הנשמות אין רמז בספרי תורה ושב"ע"פ אבל בשאר ספרי יהודים קדמונים נמצאו רמזים. לעדות יוס'פון (כמלחמות ס"ב פ"ח) האמינו שנשמות הצדיקים באות לגוף אחר. עזרא הד' (פ"ז) שואל אם הנשמות יגלו בגופים חדשים, וזה אות כי בימי הכותב האמינו כן; גם בכתבי האונגליונים (מאט. י"ד ב') יש רמז קצת אבל אין להחליט בכירור שהיתה האמונה הזאת מתפשטת בעם.

עיקר השכר והעונש הוא ביום הדין האחרון, אשר לפני כואו יגלה המשיח. האמונה בביאת המשיח נשתרשה באומה מקדם (למעלה פ"ג). מעת שחרב הבית בראשונה הסתעפה יותר עם דעות העם. ברכות התלאה התחזקה גם התקוה לגאולה. זאת התקוה בשושה היתה משותפת לכלל האומה אבל המתואר מצורתה החצונית לא היה משותף לכל. כי הציורים מתכונת הגואל השתנו לפי מצב המדיני לפי רבוי ומעוט תלאותיהם ולפי מדרגת ההשכלה. כמו שנבדלו הנביאים הראשונים בציורי המשיח מן האחרונים, עד שנראה כסבע כל זמן וזמן טבועה בהם, כן היה בימי הבית השני בימי עלותם מחגולה זרהה שמשם יהישועה היתה קרובה, אז אשר עזר בקיש לבס התחקה בתקוותם לשלמות הגאולה. נחמיה מקוה שיעמוד כהן לאורים ולתומים (עזרא ג' ס"ז) וה' יביאם אל המקום אשר בחר ויקבץ נדחי ישראל (נחמיה א' ט'). אחד מנביאי הגולה (ישעיה ב') שנבא בימי כורש מקוה לגאולה שלמה ותשועת עולמים לקבוץ גלויות ולתשלום גמול לאויבי ה' למען יראוהו, על ישראל יזרח אור ה' ולאורו ילכו הגוים וכלם יראו כבוד ה' וכישראל יביאו מנחה אל ביתו בירושלים, ואז זאב וטלה ירעו כאחד ולא יהיה משחית בכל הר קדשו והרשעים שסרו מעל ה' ידנו וילכו לאבדון והיו דראון לכל בשר. אף כן תארו חגי זכריה מלאכי את הגאולה. בסוף נבואות מלאכי נמצא ענין חדש כי ה' שולח להם את אליהו הנביא לפני בא יום ה' הגדול. אבל העלים ממנו מה הוא היום הגדול? אם ביאת המשיח או יום הדין האחרון? אם הוא המבשר ביאת המשיח או אם הוא עצמו הגואל? אין אחד מהם מדבר מביאת כן דור. כס' ברוך (פ"ד פ"ה) יתאר הגאולה בקבוץ גלויות ובאשר הזמני והמוסרי ובהכנעת שונאיהם. וכן מתוארת כס' טוביה, ומוסף עוד (פ"ג) כי יקו למקדש ה בירושלים גוים ויעבדו את אלהי ישראל, ויעזבו אליליםם וישמחו עם ישראל (פ"ד) ומלכות שרי יקום עליהם לעולם (פס"ג). גם טתוך כתבי היהודים

האלכסנדרים (חשמונאים ס"ב פ"א ל"ד — ל"ו ופ"ב י"ח י"ט) נוצצות התשוקות והתקוות האלה. בן סירא (פל"ז) מדבר גם כן מעונש הגוים למען יכירו את ה' בישראל עמו. ומאווה כי יעמיד להם ה' נביאים כמקדם, וככל שאר הענינים אין תקוותיו נשמות מדעות הנביאים והסופרים הנזכרים. אין להאמין כי רק במקרה לא נזכר הכנת מלכות בית דוד אף במלה אחת וכמו כן אין להאמין כי לא קיו שתחזור מלכות דוד כמקדם. אבל מצבם המדיני הכריחם בכל הזמנים ההם שלא לנלות מסמני לבם מפני שלום המלכות. דבר זה נראה גם בכתיב יוסיפון. הלא ענין כל ספריו הוא ספור קורות היהודים ודתם ואמונתם וככל זאת אין מלה בלשונו מתקתם לכיאת המשיח ולהחזרת מלכות בית דוד, אין זאת כי אם מרצותו להחזיק השלום עם הרומיים אשר להם ביחוד ספריו מועדים. בספר דניאל נמצא התורה מן המשיח מפורשת ומורחבת יותר מכל הכתובים האחרונים שנכתבו עד סוף ימי המקבילים. זה הספר נתיחס לדניאל אשר היה מן הגולים וספורסם בצדקתו (יחזקאל"ד) והיה למשל מפני חכמתו (שם כ"ח) חכם וצדיק כמוהו הוא היה האיש המוכשר שיתחסו אליו הנבואות הכתובות בספר. אבל כאמת נתחבר בימי רדיפת היהודים ע"י אנטיוכוס איסיפנוס, וע"כ כל המאורעות בימי ממשלת הפרסים צבועים בציווים אנדיים ומקצתם מוכחשים מהמציאות. ונגד זה כל הודעותיו מהקורות בימי מלכי היונים הם כהסכמה עם המעשים שהיו עד כשערה. מסיח לפי תומו מעיד הספר עצמו על זמנו, באמרו כי נצטווה לסתום החזון לימים רבים (ה' כ"ו) ולחתום הספר עד עת קץ (י"ב ד') הלא הוא כמתנצל מדוע לא נודע לפניו כל ימי הפרסים ומלכי יון הראשונים ולא יצא לאור עד עת קץ ואמר כי כן נצטווה דניאל. ואמנם לנו היום זה ערות ברורה שתחלת יציאתו לאור אשר היתה בימי הרדיפות הוא גם זמן חבורו (1) והדבר ברור כי לא היה זכר לנבואות האלה לפני הזמן ההוא שלולא כן למה לא זכר בן סירא את דניאל בין אנשי המופת והנביאים אשר לכלם נתן מוכרת. והנה אם נתבונן בספר בדבריו מן המשיח נמצא כי לא נטה בעיקר הדבר מהדעות בשאר כתבי הזמן ההוא. אך הוא יתאר מפורש מה שאחרים אמרו רק ברמז. הציור הראשון יתן בחלומו של נבוכדנצר. בחלומו, והנה צלם גדול, ראשו זהב, חזה וזרועות כסף, מעיו וירכותיו נחשת, שוקיו ברזל, והרגלים מהם ברזל ומהם חרס. אז ניתק אבן לא בכח ידים ומפוצץ רגלי הצלם והיה האבן להר גדול אשר כל הארץ מלא. אלה חלקי הצלם הם ארבע מלכיות (בכל מדי פרס יון) והאבן המפוצץ את המלכות הרביעית הוא מלכות ישראל. בעת ההיא יקים אלהי השמים מלכות אשר לעולם לא יאבד, ולא תעזוב ממשלה לעם אחר ותפוצץ ותכלה כל אלה הממלכות והיא תקום לעולמים (ב', מ"ד מ"ה). ודניאל רואה בחלומו לילה, ארבע חיות עולות מהים והרביעית נוראה מאד, ופיה מדבר נבואה, ועתיק יומין יושב על כסא, והחיה הרביעית נתונה לאבדון בנהר אש, וגם מהחיות האחרות תאבד המלכות. והנה עם ענני שמים בא כדמות בן אדם מניע עד עתיק יומין ולו נתן השלשון והכבוד והמלכות וכל האומות והלשונות ישתחוו לו ממשלתו ממשלת עולם אשר לא תמוש ומלכותו לא תאבד (ד' י"ב י"ד) ודניאל יקבל הפתרון מהמלאך. ארבע החיות הם ארבע מלכיות (בכל מדי פרס יון) כלם יאבדו. ודמות בן אדם הוא עם קדושי עליון להם נתנה המלכות תחת כל השמים, אשר תהיה מלכות עולם וכל המושלים ישמעו וישתחוו להם (ז' כ"ז). והנה כמו שהחיות ציורים לארבע מלכיות בן אדם ציור לישראל וע"כ אין בן אדם מכוון על משיח אלא על מלכות ישראל, והיא מלכות

(1) ע"י בסי' מ"ז הזמן שער י"א ובסי' המבואות לכ"ק ובמפרשים החדשים לדניאל שהביאו עד ראיות יותר.



המשיח. ובשתי המחזות האלה לא נאמר מי יהיה האמצעי להשגת מלכות העולם רק נאמר שה' יקים המלכות ולא על ידי מי. אמנם בנבואות שבחלק חעברי מן הספר יסופר מאחרית ארבע המלכויות וקורות הרביעית בדקדוק גדול. ובאומנות מן הפלאה מתוארת כל נקודה מדברי הימים לאנטיוכוס הרשע ביחוסם ליהודים, והיתה עת צרה לישראל מאין משלה ובעת ההיא יעמוד מיכאל השר הגדול לישראל, ובעת ההיא ימלטו ככל (2) הנמצא כתוב בספר (י"ב א') וזה מכוון על התאמתות הנבואות הכתובות בחלק הארמי וקראו ספר. וזה שיקים אלהים מלכות ישראל על כל הארץ, ואחרי שיקים זה אז יהיה תחית המתים. מזה נראה כי הציורים ממלכות המשיח בספר דניאל הם הציורים אשר היו לכל הסופרים בזמנו והם נצחיות האומה, התפשטות מלכותה על כל העמים, וקיומה לעולם ועד. מי יהיה המלך במלכות הזאת? מזה יחשה הספר. ואולי היה הרבר מוכן מעצמו שאם נדבר ממלכות קיימת בישראל שיהיה מלכה מבית דוד. וע"כ כימי הספר דניאל לא באה התורה מן המשיח למדרגה חדשה אבל המכנים בספר ודורשיו הכאים אחריו הם נתנו לדבריו כונה אחרת מאשר כוון הכותב וזה הוליד דעות חדשות בענין המשיח ומלכותו.

הדורשים בנבואות הספר לקחו את המשל לנמשל ויצא ציור מהמשיח אשר לא שערוהו הנביאים, וחשבו שמשית בן אדם אשר יגלה מבין העבים כמשלו של הספר ונותן לו תכונה קרובה לאלהית. עזרא הרביעי (פ"ג) בהיותו ממציא חזיונות אשר כל רואיהם כיכורם כי מקורם נבואות דניאל, אבל שנה במוכנן ולקח המשל לנמשל ונדרמה לו המשיח לעצם שמימי אשר זמן רב טמן אותו אלהים (פ"ג כ"ו) וקראו בן אלהים (שם ל"ב) וס' חנוך (פמ"ח ובכ"מ) קראו בן אדם, כמשלו של דניאל, ויושב בשמים, ונקרא בשם לפני עתיק יומין, והוא קדם לבריאת העולם, ואם גם שיש ידים מוכיחות שידי יהודים משיחיים חלו בשני הספרים האלה בכל זאת ברור הוא שהמובן המוטעה בספר דניאל הוליד כל הדעות הזרות באמונת המשיח ככל הנמצא כתוב בשני הספרים הנזכרים ונמשעו בין היהודים, ורבים גם מן החכמים ראשונים ואחרונים לא יכלו להפריד מהן. והאמינו ששמו של משיח נברא קודם שנברא העולם (פסחים נד.) והוא טמון ונעלם מפני עונותיהם של ישראל (ת"י מיכה ד' ח') ולדעת רבים יהיה מן המתים ורוד עצמו יהיה המשיח (ירוש' ברכות פ"ב סנהדרין צח:) ויהיה נגלה ונכסה וחוזר להתגלות ומי שמאמין בו יהיה ומי שאינו מאמין הולך אצל אומות העולם ונהרג על ידם (מדרש שה"ש ורות), ומתספר בכל דור ודור לפי עונות הדור (פסיקתא רבתי). רוח הקדש ישרה עליו (ת"י ישעיה מ"ב כ') וזיו הקדושה נוגה זיו פניו (שם נ"ג ב') יתפלל רחמים על ישראל וזכויות עונותיהם יכופרו ואת הרשעים ימסור לגיהנם (שם נ"ג ד' י"ט) ויבנה בית המקדש המחולל בעונות (שם ה'), ולא יחד אדם כי אם בידי שמם (מכילתא שירה פ"י כתובות ה' עזרא פ"ג ל"ו) ויהיה חר לאומות (ספרי דברים פ"א) ויקמרן עליהם לפני הקב"ה וידין אותם ואת סמאל (פסיקתא רבתי עזרא שם חנוך פנ"ד); אבל רך הוא לישראל (ספרי שם) ויקבץ הנדחים גם עשרת השבטים שגלו לפנים מסמבטיון (עזרא פ"ג מ' סנהדרין פ"א) ומימי פרת ינותקו למען יוכלו לשוב (עזרא שם מ"ז) והשקיעים ברכלתה הקב"ה עושה להם מחילות והם הולכים עד הר הזיתים והוא נבקע ועולים מתוכו (פסיקתא רבתי ועי' ירוש' סנהדרין פ"א).

(1) ז"ל הכתוב: ובעת ההיא ימלט עמך כל הנמצא כתוב בספר. ופ' המפרשים כי כל הנמצא מכוון על עמך, כלומר כל מי כהעם הכתוב בספר החיים. ולדעתי נשטם כי במלת כל בפני סמיכות כי כפון אשר במלות "עמך כל", וצ"ל כ כל הנמצא כתוב בספר, והכוונה על החלק הארמי שבספר דניאל שחוא ספר לעצמו ושם נחפרש ענין מלכות המשיח.

ולא רק בתכונותיו ומעשהו אך דרשו גם שמו של משיח (סנהדרין צח : וכו')  
 דרישה כזאת נהוגה כבר אצל הקדמונים. והשם בר כוכבא אולי גם הוא כנוי  
 למשיח מפני שלקחו את מאמר התורה "דרך כוכב מיעקב" לרמוז על משיח (עי'  
 למעלה פ"ג) ונמצאה באונגליון הגדה שחכמי קדם באו לירושלים להשתחות  
 לפני משיחם יען כי ראו כוכבו במזרח וזה מורה כי כוכב היה ציור למשיח בעת  
 ההיא. ואולי מטעם זה נקרא בכלל בר נפלי (סנהדרין צז:) שנפלי בארמי הוא  
 תואר לכוכב (הר"ר נחום ברילל כמ"ע ביה"ט 148). ואין העם יכול לכתוב כל  
 המצאות שהמציא הכה המדמה לצייר את המשיח ותנאי כיאתו ומשפטו  
 (פסיקתא רבתי פ' ל"ה ל"ו וכו') ולערב יחד קליפה ותוך אפשרי וכלתי אפשרי.  
 ולא נחשוב כי הן המצאות מאוחרות הלא שרשיהן מסכימים עם ציורי ס' עזרא  
 והנון שנוסדו בימי הכית. אמנם אם גם שאלה הדעות מצאו מאמינים בקצות  
 העם ואצל מקצת חכמים בכל זאת לא היו עקרי אמונה רק היו ציורים ספליים  
 ותולדות מראשי אנדה לפי מה שהבינו או מעות ים את הכתובים והניחו בהם  
 דברים אשר לא חשבו ולא עלו על לב הנביאים מעולם, ודרושים כאלה היו  
 כסורי הנפץ בכרם ישראל ולא היו דעות האומה בכלל ולא אמונות מוסכמות  
 וכאשר עוד בזמננו שהוא זמן ההשכלה נמצאו עוד פתאים המאמינים לכל דבר  
 אבל בעבור זה לא נאמר שפתיותם היא האמונה הכללית השלמה, כן היה בימים  
 ההם אם גם רבים השפיקו בילדי הבל כענין ציורי המשיח לא נאמר כי הכליהם  
 היו האמונה הכללית, כי המשכילים לא השפיקו באלה ואמונתם במשיח היתה  
 טהורה מסינים, ובעיקר הדבר לא הרחיקו מנבואות הנביאים ומדברי החכמים עד  
 זמנם. ואמנם האמונות העיקריות היו: שקרוב להתגלות המשיח צרות באות  
 ונקראות חבלי משיח (שבת קיח. וכו') והיה למשל: בעקבא דמשיחא חוצפא  
 ישנא (סוטה מט:). החוצפא תראה ביחוד, ברהב נער בזקן ונקלה בנכבד בן  
 מנבל אב בת קמה באמה כלה בחמדה אויבי אישי ביתו ודרכי המוסר  
 נשחתים (שם וסנהדרין צז:). משך זמן ההכנה שבע שנים. ג' הראשונות רעות  
 ומצוקות. והתורה משתכחת מלומדיה. ברביעית שובע ואינו שובע, בחמישית  
 שובע גדול ושמיחה והתורה חוזרת ללומדיה (1) בששית קולות ובשביעית מלחמות  
 (ג' שם). ואין ממשפח המשיח לחדש דבר בעניני הדת (עדיות פ"ח מ"ז) והתורה  
 מצויה אצל כל ישראל לומדים אותה ואינם שוכחים (ילקוט שמות רע"ג). אחרי  
 שנות ההכנה הגיעה זמנה של מלכות הגוים שתכלה וזמנה של מלכות שמים  
 שתגלה (מדרש שה"ש פ' התאנה) ואז יבוא הגואל. אף שהאמינו שהקב"ה  
 הוא הגואל והפרושים הם פדויי ה' לא פדויי המלך המשיח (מדרש תהלים ק"ז).  
 והאמינו מאז כי קבוץ הנלויות והגאולה יושלמו ואחרי כן יגלה המשיח (מגילה  
 יז: ירוש' ברכות פ"ב ה"ד) כמשמעות דברי הנביאים, בכל זאת נתנו לגאולה  
 הכנוי "ביאת בן דוד" והמשיח נקרא: גואל, אישר אלהים מביאו (תפלת י"ח).  
 הגואל הזה יהיה משורש דוד, ועיר מולדתו בית לחם יהודה (ת"י מיכה ה' ירוש')

(1) כן הג' בגמ' אבל גיל שהנוסחא היתה והתורה חזרה לחידושה ומתחדשת לישראל כמו  
 שהיא במדרש שה"ש פ' התאנה וחקונה בבבלי שלא ליתן מקום לבעל דין לומר שלימות המשיח  
 תהיה תורה חדשה, וכבר הבינו חכמי הנצורים זה המאמר במדרש לצד הוזה הובאו בס' יסודי  
 אמונות היהודים מאת די וויטמי צד 176 אבל לא הבינו פשט הדברים, כי זה המאמר מכונן  
 נגד אמרם שבשנה השלישית תשתכח התורה מלומדיה, נגד זה יאמר שבחמישית תחזור לחידושה  
 שתהיה אחר השכחה כחדשה ודרכם תמיד לתאר האהבה אל התורה כזה שהיא בעיני חלומים  
 כחדשה ע"י ספרי ואתחנן פ' ל"ג וברכות (סג:) אבל גם חכמי ישראל נטו לדעה זו ובפירושים נאמר  
 בילקוט ישעיה רמז רצ"ו שהקב"ה יושב (בגן עדן) ודורש תורה חדשה שעתיד ליתן ע"י משיח,  
 ובלי ספק כוון האומר על אמרם שמצות במלות לעתיד לבא (ברא סיא:) וזה מכונן על הזמן  
 שאחר התהווה.

ברכות פ"ב) משפטו להדריך בני אדם לתשובה אל ה' (שה"ש רבה פ' צוארך) כי בתשובה הנאולה תלויה (סנהדרין צו:). רבים ישיב לתורה ויתפלל על עונות ישראל (ת"י ישעיה נ"ג י"א) והאל הטוב יכפר (שם ה'), כל ע"א תעקר ויהיה ה' יחידי בעולם ומלכותו לעולמי עולמים (מכילתא דעמלק פ"א) והמלכות הזאת נהוגה מהמשיח ואין קץ לכל הטוב החומרי והמוסרי ככל יעודי הנביאים (ת"י ישעיה י"א ובגמ' ובמדרשים בכ"ט). האמונות האלה המזוקקות מצאו מקומם בתפלות קרמוניות. המתכוונן בתפלות שמונה עשרה לדעת מה היה מבוקשם, יבין לדעת ג"כ מה היתה תקותם ויכיר ציורם מן הנאולה. וע"כ אם נראה בהן שכך בקשתם השגת ההשכלה והתשובה והטהרה מן החטא והפדות מן הצרה וטובה זמנית וקבוץ גלויות והקמת מצבם המדיני והכנעת הרשעים וכליון מלכותא דארעא ושכר הצדקים והרמת קרן ירושלים והקמת מלכות בית דוד, הלא בבקשה הזאת מונח הציור מן הענינים אשר יאותו ליסוד ולכוונן אושר האומה, ונוכל לשפוט מזה על האמונה הכוללת הנקיה מתערובת רעות מתמיהות. אבל איכות ענין המשיח וכל הציורים הפרטים המפליים היה אצלם מן הדברים המכוסים מכני אדם (מכילתא דיוסע פ"ד ופ"ה פסחים נד:).

כאשר היה רע בעיני המשכילים לדרוש על "האיך" כן רע בעיניהם לדרוש על "המתי"; כי גם קץ התגלות המשיח היה מן הדברים המכוסים מכני אדם (מכילתא וגמ' שם). אולם אם בכל זאת היה בסוף ימי הבית חשבון הקץ ענין לעונות בו החכמים, לא עשו כן כי אם להחיות לב הנדבכים ולתת להם תקוה כי קרובה הישועה לבא. הנבואה שכספר דניאל פתרו על זמנם ודרשו המאמר: עידן ערנים וחצי עידן על הזמן האחרון של ימי הבית (סנהדרין צו: ופרש"י שם). אך לכבוד חכמי התורה שכע"פ נאמר כי לא כונו רק להחיות תקות העם, וסמכו תנחומותיהם במאמר הספר, אבל אי אפשר שחשבו שזה כונן הספר; כי המתכוונן בדעה מיושבת יראה שהספר מדבר מקץ מלכותו של אנטיוכוס איסיפנוס, והנה זה החשבון נשאר מעל. הזמן עבר והחשבון כלה והמשיח המקווה לא בא אבל באה צרה כפלים, ואמנם שערי תקוה לא ננעלו. ומהר מצאו להם פתח חדש, ובא ר' עקיבה בזמנו ודרש הכתובים וחשב חשבון הנאות לזמנו (נ"ז שם). וברכות הצרות כן רבו החשבונות וכלם לא נאמנו עד שהאחרונים שבו אל האמונה העיקרית, כי הקץ נעלם מעין כל חי וה' יודע. וראו להחזיק בזה עוד ביתרון עז, מראותם כי רבים מחשבי קצים בעת שראו שחשבונם לא יצא לפועל התיאשו ואמרו: כיון שהגיע הקץ ולא בא שוב אינו בא, וע"כ כל בעלי דעה מיושבת קימו וקבלו עליהם שאין לחשב חשבונות, כי אין המשיח בא אלא בהיפך הדעת (שם צו:). וכמו כן לא היתה אמונה מוסכמת בקצב הזמן של ימות המשיח אמנם היו כזה דעות שונות אשר כלן תוצאות מדרשם או ילדי הכח המדמה (סנהדרין צט: ובגמ' ובס' עזרא וחנוך). ועתה אנו רואים שהאמונה בנאולה המשותפת לכל האומה היתה רק ביסודות העיקריים אבל לא בדברים המפליים. רבי עקיבה ראה כי בר כוכבא עושה חיל נגד לגיונות הירומיים ע"כ החזיקו למשיח. ולא שמענו שבדק אם נתקיימו בו הענינים המפליים שיחסו למשיח? הכל יודעים כי היה כאחד האדם לא בן אלהים, ולא ירד משמים, ולא התיחס לבית דוד ובכל זאת החזיקו ר'ע ודורו למשיח. ואחר זמן עמד חכם מן הפרושים ור' הלל שמו ואמר: אין משיח לישראל (סנהדרין צח:). וודאי לא הכחיש הנאולה. ואולי גם הודה שבעת שיהיה ברצון ה' לבאול את ישראל שתהיה יד אחד מאנשי המעלה כאמצע אשר בעור האל יעלל ישר לעמו. אבל הכחש התוארים המפליים אשר הדביקו בזמן הנאולה, ויחרו נואל אנושי העומד למעלה מן הטבע, ולזה כוון



באמרו אין משיח לישראל. וחכם אחר מחכמי האגדה אמר: כי השכים בקבוץ גלויות יהיו פדויי ה' לא פדויי אליה ולא פדויי המלך המשיח (פדרש תלים ק"ז) ומאמר הזה ג"כ נוצץ הרעיון שלא ליחס הגאולה למשיח אמנם אלהים יגאל את עמו ויקומם מלכותו, והיא מלכות שמים, ובמלכות הזאת ימלוך מלך והוא נקרא מלך המשיח. ואחד מחכמי התלמוד אמר אין בין העה"ז לימות המשיח אלא שיעבוד מלכויות בלבד (ברכות לד:). ואיך יכול לאמר כן אילו האמין בכל ההמצאות המתמיהות אשר הדביקו במלך המשיח ובמלכותו. ובאמת טעת אשר היו הרעות הטפלויות ההם לפעולת אדם והזיקו לאמונת ישראל היה זה מצרכי השעה לתורות ההיפוך ולפשוט מאמונת המשיח הקליפה אשר הדביק בה הכח המדמה. ואמנם אילו היו התוארים אשר אנו נחשוב כקליפת התוך עיקר באמונתם מימי קדם איך ערב לב כל החכמים האלה להכחיש מה שקדמוניהם החזיקו לעיקר אמונה? אמנם כן הוא היסודות העיקרים באמונת המשיח היו משותפים לכל אך בענינים הטפליים היתה תורת כל אחד ואחד בידו.

אחרי שיגלה מלכות המשיח יהיה תחית המתים. בין הצדיקים ובין הרשעים יעמדו בתחיה אלה לחיי עולם ואלה לתרפית ודראון עולם (דניאל י"ב ב' סנהדרין קה). ובין ישראל ובין אומות העולם חלקם בתחיה מלבד דור המבול ודור הפלגה ואנשי סידם (ישע פ"י) וחסידיהם יש להם חלק לעולם הבא. ובספר עזרא יחלק לאוהי חלק נורא בעולם התחיה (פ"ז) התחיה באה בחבור עם היום הדין הגדול אשר יביא אלהים במשפט כל יצורי עולמים. העולם הנוכחי יעבור ויכלה והקב"ה יברא עולם חדש (סנהדרין צב:). אלה הם עיקרי האמונות מן העולם התחיה ויום הדין שהיו אחרי ימות המשיח ועליהם היה הסכמה בין כל הפרושים והם מצומצמים כדיבורים קצרים. יומו של גי' ומנוח, חבלי משיח, יום הנחמה, מלכות בית דוד, ימות המשיח, לעתיד לבא, תחית המתים, עומק הדין, יום הגדול, עולם הבא, עולם חדש (מכילתא דרוע פ"ד ופ"ה) ובגמ' ובפדרש (בכ"מ). אמנם גם שני העיקרים האלה: תחית המתים ויום הדין הגדול, היו ענין לענות בו את רוח הדרושים בכל הדורות וחשבו מהשבות בכתבי הקדש לעמוד בסוד ה' ומכל רמז דק וקטן הוציאו גדולות ונפלאות והולידו דורות התלויים בשערה. הרעיון הנשגב משכר ועונש בעה"ב נתחלל על ידי ציורים חומריים. ויצאה ההגדה מן הלויין אשר הרגוהו ומלחו לצדיקים לעתיד לבא; ומן הכהנים בחרו אלף אשר גם הן שמורות לצדיקים (ב"ב עד:). ומן היין המשומר בענבים משיחת ימי בראשית (ברכות לד:) ומן הטל שעתי הקב"ה להחיות בו את המתים (חגיגה יב: ירוש' ברכות פ"ה) ומן הנשים שיולידו בכל יום, והאילנות שיוציאו פירות בכל יום, ומגלוסקאות וכלי מילת שתוציא ארץ ישראל (שבת ל:). ושהצדיקים יעמדו בלבושיהם (כתובות ק"א:) ובאיזה אופן שתחיה יצירת האדם בעה"ב ואיזה חלק מן הגוף יתחדש ראשון (כ"ר פ"ד) ומן ירושלים של עולם הבא (ב"ב עה: ובכ"מ) ומאות הגדות כאלה אשר כולן היו פורחות באויר בעת ההיא. ואף שרובן לא נודעו רק מפי האחרונים בכל זאת היו קדומות, ודוגמאותיהן בס' עזרא הד' וחנוך אבל לא היו מעיקרי אמונתם. אך המנהג לדרוש כל רמז קל בכתובים הוליד אותן. ועלינו רק להתאונן כי הדעות האלה הזיקו מיום תולדתן עד הרבה דורות הבאים והחשיכו את האמונות הזכות בישראל. אבל כן היה מאז וכן יהיה לעולמים כי כיתרון ערך איזה אדם או דבר ויקרתו אף כן ולעוד זה ידבקו בו במשך הזמן הגדול שונות, ולזה לא נפליא גם כן בראותנו שנים עיקר האמונה מתחת האמונה היה להגדה ענין אהוב וחביב לשעשע בו. כמה גדול אצלם ערך האמונה בתחית המתים, ניכל לשער אם נתבונן על רוב השתדלותם להחזיקה ולשמרה. כבר בימי

הסופרים הראשונים השתדלו בפרסומה ותקנו שיהיה לה זכרון בנוסחת התפלה . וכן תקנו שכל חותמי ברכות שבמקדש יהיו אומרים מן העולם עד עולם (ברכות פ"ט) בכונה נגד המכחישים בעיקר הזה . כי כבר הכותים הקדמונים לא האמינו בתחיית המתים ואחר זה באו הצדוקים וכפרו בה כהמילים ספק בקדמות הקבלה וחשבו שהדעה הזאת לא נצמחה על שדה דת התורה אלא העלוה אתם מכבל כהיות שאצל הפרס'ים היתה האמונה בתחיית המתים משורשת . ולא חשו למה שהביאו להם הפרושים ראיות מן הכתובים (סנהדרין צ: 1) . וכמעט היה עיקר האמונה בתחיית המתים שקול כעיקר האמונה בתורה מן השמים כי על זה ועל זה אמרו שהכופר בהם אין לו חלק לעה"ב . אלה האמונות והדעות נטעו אף שורשו על כרם ישראל ויהיו לעץ אדיר ונישא ענף ועשה פרי , תורת משה והנביאים היו אדמתו , ועל מעיני החכמה ישלח שרשיו , והחכמים אשר בכל דור ודור נמרוהו ודוממוהו ויצלח להרבות ענף ולהאריך דליותיו , פעם אחר פעם הרכיבו בו יונקות נכריות , אך מחכמת נוסריו החליפו הנכריות תכונתן ותהיינה ככל דליות העץ לדמות אליהן ביפין עד כי אלה ואלה היו קדש וכל רואיהן יכירו כי הן זרע ברך ה' . אך כמשך הזמן תלו בו פרחים וציצים אבל לא יפיהו ולא הטיבוהו כי לא היה להם ריח כלבנון ולא תפארת כסיני , ובכל זאת לא יכלו להשחית העץ בלחמו כי נוסריו הנאמנים שמרוהו מכל משמרת ולא נתנו להשחיתו . אז באו נוסרים אשר לא היו נוסרים כי אם מחבלים ויקחו מפריה ונס מן הפרחים הזרים אשר הדביק בו הזמן ויאמרו : הנה העץ מת בארץ נזעזע וזה פריה ואלה פרחיו נציל לדור יבוא מהם נקח זרע להחליף נזע העץ ועלה מן הארץ ויצייץ ופרח ונישא פרי וגדל כבודו מן הראשון וחי לעולם . אבל תעו ; כי הראשון לא מת וכחו לא החסיר וריחו לא נמר ולא ימיש מעשות פרי , וכאז כן עוד עתה יציץ ויפרח ויתן פריה לתהלה ולתפארת בארץ .

### פרק עשרים וארבעה .

יחוס התורה שבעל פה לספרי האונגלוניס ודעותיהם .

כמעט בכל דור ודור עמדו משמינים לישראל אשר בקשו לעקור עץ דתו משרשו . כמה נזים ומטלות עמדו עליהם ואמרו למחות שם ישראל מארץ ; כמה חכמים וסופרים באומות בזו להם לענו להם ובקשו לחלל כבוד תורתם ולשים אמונתם ומנהגיהם לקלסה בעמים ; גם בקרבם עמדו משמינים הם הנשיות הדתיות הצדוקים והאסיים וכל בעלי המחלקת בקרב הפרושים עצמם , כל אלה ההתנגדיות מולדת בית או מולדת חוץ היו למארה לבית ישראל . אמנם הנזק לא היה כי אם חומרי לבעלי הדת לא מוסרי לדת עצמה . כי כאשר ירבו מנגדיה כן תרכה אהבת היהודים אליה . נגד האיבה טחוץ התאזרו לעמוד על נפשם , ונגד מנגדיהם מקרבם עשו משמרת אבל לא שמענו ולא ראינו כי ירדו עם אלה או עם אלה עד לחיים . ההכחשה היותר גדולה היתה בעיניהם מי שמכחיש בתורה מן השמים או בתחיית המתים , ובכל זאת לא דנו מכחישים כאלה בעונש זמני כי אם בעונש נצחי ואמרו עליהם שאין להם חלק לעה"ב . אך בסוף ימי הבית התעוררה התנגדות אחת אשר היתה להם למורת רוח ויותר מכל אשר לפניו ; והיא התנגדות היהודים המשיחיים . בעלי הכת הזאת

(1) ר"ג הביא לצדוקים ראיה לתייה מן התורה ומן הנביאים ומן הכתובים , ודבר תיבה הוא שלא הביא ראיה מדניאל . ואולי מאן ר"ג בכונה להביא ראיה מכותב אחרון כמו דניאל מפני שזה עצמו טענו הצדוקים שלמוהו האמונה בתחיית המתים מן הפרס'ים , ועי' אין ראיה מן הכתובים האחרונים .

נדרפו ומיסדה נדון למות. סבת גורל הרע והמר הזה לא היתה נטייתו החדשת בדת היהודים אמנם היסודות אשר עליהם בנה נטייתו, ודינו לא היה פרי תורתו אבל היה פרי האמצעיים והכלים אשר בחר לתת על ידם קיום לתורתו. כי אם נתכוון בתורתו נמצא כי איננה תורה חדשה אך כלה טראשה עד סופה היא תורת היהודים לבושה בכסית חדשה. בבחינת התורה שבע"פ נמשך אחר הצדוקים ואמר שהיא המצאה אנושית ומצות אנשים מלומדה אשר על ידה עוקרים הפרושים מצות התורה הכתובה (מאמ. מ"ו), ובמעשיו ובמנהגיו נמשך אחר האססים. יחוסו אל יוחנן האסי ותלמידיו מראה כי היה לו נטייה אל תורת האססים וכן נראה ממנהגי חייו ומתהלכות מחשבותיו ואמונותיו. אשר התפאר כנבואה וביכלת לרפאות חולים ע"י לחשים, ואשר חשק מאד בשתוף הקנינים בין בני אדם ובחיי צר בעה"ז, וכל אלה הלא הם רושמי האססים, אמנם ככל זאת רובי תורתו הם תורת היהודים וגם לרוב בהסכמה עם דעות הפרושים. הלא הוא מעיד על עצמו כי לא בא לעקור תורת משה והנביאים כי אם להשלימה (שם ה' י"ז) ומושג זאת ההשלמה הוא הפרזה על מדת התורה ולהוסיף חומרות על מה שהחמירה התורה. כן מבורר בהפרטים המנויים שם אשר בהם יתאר אופן ההשלמה, ובלשון חכמים יאמר על השלמה כזאת: עשות סייג לתורה. והמתכוון בפרטי ההשלמה שם ימצא כי רובם סייגים אשר סייגו גם חכמי הפרושים (1). וכן מה שעשה מצות האהבה לכלל גדול בתורה (שם כ"ב ל"ט מ'), ומה דפני לך לחברך לא תעבד הוא עיקר ואידך פירושה הוא (שם ז' י"ב) וגמילות חסד לשונא (שם ה' מ"ד), לכל זה מקור בכ"ק ובדברי חכמינו והתחקה בחיי אומתנו ובכל הליכותיה בתכל מאז היתה לגוי עד היום הזה (2). וכן עיקריו מזכויות השפלים, והנדרכאים, והענוים והצמאים לצדק, ומשכר הרחמנים שירוחמו, וכרי הלב שיקבלו פני שכינה, ואוהבי השלום שנקראו בנים למקום, והנדרפים בצדקם שיישיגו מלכות שמים (שם ה' ג—י') נמצאו ממש מלה במלה בכ"ק ובדברי חכמינו. ועיקריו מאהבת ה' לבריותיו שהוא מטיב לכל (שם ה' מ"ה) (3) ומאהבה אליו והדבקות בו להיות רחים כמו שהוא

(1) הוא דורש ואומר: אם נאמר אל הקדמונים לא תרצח וההורג נפש דינו למות, אני אומר לכם שאף המקנזי חברו מתחייב בדיון, והקורא לחברו רשע והמלכין חברו וקוראו שוטה נופל לגיהנם (מאמ. ה') כיא (כ"ב) אלה הם סייג ללא תרצח. וכן סייגו הפרושים ואמרו: המתכבד בקליו חברו אין לו הלע"הב. (ירושלמי חגיגה פ"ב מגלה כ"ח.) והקורא לחברו רשע יורד עמו לחייו (קדושין כ"ח). והמלכין חברו ברבים כאלו שופך דמים (ב"מ נ"ח:) ונוח לו שיפול עצמו לכבשן האש (שם נ"ט), ואין לי הלע"הב (אבות פ"ג). ללא תנאף עושה סייג שאף המסתכל באשה נקרא נואף (שם ה' כ"ז) וזה סייג חכמים, שלא יסתכל בנשים ולא יתוחד ולא ירבה שיחה עמה ולא יספר עמה בשוק. ולמצות גירושין עשה סייג שלא יגרש את אשתו אא"כ מצא בה ערות דבר (שם ה' ל"ב) וזה מדרש ב"ש (גיטין פ"ט). ללא תשא עושה סייג שלא ישבע האדם כלל וכדעת האססים שנמנעו מלחשבע, ובאמרו: שראוי שיספיק הדבור לבר בלא שבועה שיחיה הן ולא לאו (שם ה' ל"ז) זה תורת הפרושים מלה במלה (תיב קדושים פ"ח בי"מ מ"ט). לפי מאמרו מן ההשלמה נראה שכונתו שבא להוסיף וכפירושנו, ולפיז הג' היושר בתלמוד (שבת קמ"ז:) : אנה לא למיפתח אתיותי לאסופי אתיותי, היא הנכונה ולא כהגהת המגיה "ולא". ואולי צ"ל "אלא". (2) דפני לך נבי' הוא משל קדמוני (מבויח ו') והלל קראו כלל תורה ואידך פירושה (שבת ל'). גיח הוא עמוד העולם (אבות פ"א). ואהבת לרעך כמוך כלל גדול (תיב קדושים פ"ד). במדה שאדם רן דנין אותו (מאמ. ז' ב') דונמתו היו דן כל אדם לכף זכות (אבות פ"א). והדן חברו לכף זכות דנין אותו לזכות (שבת קכ"ז:) . כיו שמוחל לפשעי אחיו מוחלין לו (שם ו' י"ד). ודונמתו: העובר על מדותיו מעבידין לו על כל פשעיו (יומא כ"ג.) ומצותו לעשות צדקה בסתר (שם ו' א"ד) נמצא לפרושים (חגיגה ה'). שקלים פ"ה מ"ז ב"ב ט: ספרי ראה קי"ז גיח נגד השונא, נמצא בכ"ק (שמות כ"ג ד"ה' משלי כ"ה) וכהיא לא תקום ולא תטור, לא תשנא אחיך אחיך בלבבך, והלל אויב: אויב את חברות ומקרנ לתורה. ובכונה לא דברו מזה בפרט שמע"ד החק לא יהיה ישראל לישראל שונא שנאמר את אחיך בלבבך, יאיד יצוו על דבר אשר אי אפשר לפי החק.

(3) שוכן את דכא וגו' (ישעיה נ"ז) הענוים ירשו ארץ (תלים ל"ז) מי שמשפיל עצמו הקבילה



רחום (לוק. ו' ל"ו) ולהאמין ביכלתו ולבטוח בו מבלי היות דואג היום על פרנסת מחר (מאט. ו' ל"א—ל"ג) ומתשלים שכר במדה כנגד מדה (שם ז' ב') ולעשות הטוב שלא ע"מ לקבל שכר (לוק. ו' ל"ה) ושעושי הטוב בסתר מקבלים שכר בגלוי (מאט. ו' ד') (1) והעיקר מתיקון העולם במלכות שמים כהעברת החטא ובהתפשטות הטוב המוסרי ובלתי תלוי באשר מדיני (ככ"ט) כל אלה הם עיקרי תורת הפרושים (2). וגם מלבד אלה העיקרים הנפרטים רוב מאמריו ומשלו נמצאים בספרי היהודים וכיחוד בספרי התורה שבע"פ (3) וע"כ התברר כי רובי תורתו הם תורת הפרושים.

וכאשר רובי תורתו הם תורת הפרושים אף כן מצבו הדתי לא נבדל בעיקרים ממצב הפרושים, וע"כ לא תורתו היתה בעוכריו, אבל האמצעים והכלים אשר השתמש בהם לפרסומה הם העירו נגדו קנאה גדולה. הוא בא בכח הנכונה בפרסם תורותיו, הוא המשיך אחריו רבים מישראל להאמין במלאכותו האלהיות ובמופתיו (סנהדרין מג. א"ד), ואמר רבבים ואף לפני שופטיו כי הוא בן האלהים (מאט. כ"ו ס"ו מארק. י"ד ס"ב) אלה שלש הנקודות היו סבה לכל אשר נעשה נגדו. כי אמונות כאלה היו חדשות בישראל, וע"כ היו בעיניהם מסוכנות לדת היהודיה. אבל עם סלוקו עוד לא נסתלקה הסכנה. כי אחרי מותו עוד האמונות ההן התחזקו ביתרון עז. אז היו בעלי הכת לשני מחנות. המחנה האחת נישארה על מצב הדת היהודיה, והשניה במלה תורת משה בכחנית החלק המעשי. מנהיג השניה היה פוילוס אשר שמו העברי שאול ומתיחס להיות תלמיד ר"ג הזקן. הוא העביר המצות המעשיות ושם האמונה במשיחם ובתחתיו אחר המית לעיקר, ומשתדל להראות כל זה נרמז בכ"ק על פי דרכי מדרש החכמים, השניה נצחה את הראשונה, ובמשך הזמן כלו היהודים המשיחיים, ודת המשיחיים היתה הדשה לא שערה מסדה הראשון. כי המיסד הראשון אמר בפירוש כי הוא שלוח אל היהודים (מאט. י' ו') ולא בא לעקור תורה כי אם להשלימה (שם ה' י"ו), ואמר שאף שהעיקר מצות הצדק והאהבה בכל זאת ראויה שלא להנח יד מן המעשה (שם כ"ג כ"ג, לוק. י"א מ"ב), והיה נוהר בכל אפן לבלתי תת תואנה למתנגדיו, שלא יאמרו כי בא לעקור תורה, ומצוה בפירוש לנמשכים אחריו להזהר בקיום המעשה (מאט. ה' ד'). ואם התיר איזה איסור מאיסורי תורה, בא בכח ראיות מן

מגביו (עירובין י"ג:). ענו וכו' בן עזי"ב (סנהדרין פ"ח:). פועל צדק ישכן באהל ה' (תהלים מ"ו). המרחם על הבריות מרחמין עליו משמים (שבת קנ"א:). ברי לב עולים בהר ה' (תהלים כ"ד). אוהבי שלום נקראו בנים למקום (ספרי ראה צ"ו). אלהים יבקש הנרדפים (מדרש קהלת ג'). העלובים הם אוהבי ה' (שבת פ"ח:). ואין צריך לראיה שאמונת היהודים מאז שראהו ה' על האומות כעל ישראל כמפורש בפרק שלפני זה. אך כמז שהיהודים בזמנו האמינו שאהבת הקביה מיוחדת לישראל אף כן היתה אמונתו (מאט. מ"ו כ"ו ובכ"מ).

(1) מכל אלה העיקרים נמצא דוגמאות, ספרי עקב מ"ט; מכילתא ויסע פ"ב סוטה (מח:). וע"י ביצה (מ"ו:); סוטה (ח:). ובכ"מ; אבות פ"א מ"ד; סוטה (ג:).

(2) מושגו ממלכות שמים לא תאר בפירושו לא היה צריך לפרש כי הוא דבר עם היהודים והם ידעו כי תקון העולם במלכות שמים המקווה, הוא שהאלילים יכרתו וכל בני בשר יקראו בשמו והרשעים יפנו אל ה' וכל יושבי תבל יקבלו את עול מלכותו (תפלת עלינו).

(3) השבת מסורה לכם ואין אתם מסורים לשבת (מכילתא כי תשא, מארק. ב' כ"ו), מי ששמע מעט משמיעים אותו הרבה (שם ויסע פ"א מאט. י"ג י"ב). מה אני בחנם אף אתה בחנם (בכורות כ"ט, שם י"ח). ר"י לעבר שיהיה כרבו (ברכות נ"ח: תוספ' סנהדרין פ"ג: שם ו' כ"ה), מעשיך יקרבך ומעשיך ירחקך (עיריות פ"ד: שם י"ב ל"ו). כל המשפול עצמו הקביה מגביו וכו' (עירובין י"ג: שם ד' מ"ו). אך המשיח בא אלא כהוסח הדעת (סנהדרין צ"ז: שם כ"ד מ"ד). ומשלו מן הקיסם והקורה (ערכין מ"ו: שם ז' ג'). ומבעל הבית ששכר פועלים (ירושל' ברכות פ"ג. שם כ' א'). כל זה מעט מהרבה אשר יש להראות דוגמאות בספרי התורה שבע"פ לרובי מאמריו, או המוחסם אריו. ואין צריך לומר שהחכמים לא העתיקו דבריו בדעתנו כמה

התורה עצמה, או נותן מעם למצוה באופן שביטול האיסור בא מצד ביטול השעם אשר לדעתו אינו נגד כונת התורה (1). ופעם אחת התוכחו הפרושים עמו על אשר תלמידיו אוכלים כלא נמילת ידים ועוברים על דברי סופרים והוא לא מיחה בהם. והשיבם כי חקי הסופרים רק מצות אנשים מלומדה ולא אלהים צוה עליהם. אבל הנכנס לתוך פיו של אדם אינו מטמא כי אם היוצא ממנו מטמא (שם ט"ז י"א). והנה אף שהדברים האלה טראים שלא הקפיד על כל מאכלות אסורות שאסרה התורה, בכל זאת נראה מסוף דבריו שם כי לא מלאו לבו לאמר כן בפירוש. ותהי להפך כי השתדל לתרץ דבריו באופן שלא יובנו על כל מאכלות אסורות. כי אמר: המחשבות הרעות יוצאות מן הלב והן מטמאות את האדם אבל לאכול כלא נמילת ידים אינו מטמא (שם ט"ז כ'). הננו רואים שהעמיד כלל מכון על כל מאכלות אסורות ומפרשו על ידי פרט שהוא רק טומאה מדברי סופרים. ונבין מזה כי הכלל יתן לנו הרגשה מועטת מן הדברים שבלבו והפרט הוא כדמות התנצלות מפני התרעומת. עכ"פ נראה כי נמנע ככל האפשר מלהראות כאלו ירצה לעקור דבר מן התורה. וע"כ תלמידיו אשר לא ירדו לסוף דעתו ולא הבינו מטמוניות לכבו נשארו על מצב הדת היהודית ככחית המעשה. אבל פילוס הבין סאד את הדברים שבלבו, ולא חשש להוציא את המחשבה אל הפועל, ואשר ממך ישו בסתר לכבו הורה פילוס בפרסום. הוא אמר בדברים כדורים שמזים שעמד ישו הנוצרי ללמד ולהורות נתבטלן המצות והחקים וזכת האדם בין יהודי בין אינו יהודי תלויה כאמנה. ומי שמורה במלאכות ישו ובאדנותו ומאמין בתחיתו אחרי מותו הוא זוכה לשוב ואושר הנצחי (ראמ. י' ד' — י"א), כן דבר בדרך כלל, ובדברו מפרשי החקים אומר בהחלט שאין קיוםם הכרחי לבעלי הדת. ובחודר בטל מצות המילה. ובכל תורותיו האלה בא ככה ראיות מכתבי הקדש על פי דרכי המדרש הנהוגים בזמנו. והנה הרמזים המעטים האלה מפעילות ישו ותלמידיו, ממהות תימחם והשתדליתם ישפיקו לדעת מצב החברה הדתית הזאת נוכח מצב הדת היהודית המקובלת. שיטת המיסד הראשון כמו שיטת פילוסם נחשבו לסכנה לתורת היהודים הישנה. כהיות ששיתיהן כללו אמונות חדשות אשר פגמו אמונת ישראל המקובלת וע"כ מוכן מעצמו כי חכמי הדורות הראשונים הוכרחו להזעזוד נגדם ולהרחיק הסכנה על ידי תקנות ונזירות ולפרסם שהאמונות והדעות החדשות הן בהכחשה עם הדת היהודית. ובכן נולדו תקונים אשר קצתם נועדים להגביל דיני המשיחיים, ובמה היו נחשבים לבעלי הדת היהודית. וקצתם לעשות משמרת נגד דעותיהם ולהזהיר מלהמשיך אחריהן. תקונים בהגבלת דיניהם לא הגיעו אלינו רק מעט. אך מן המעט הזה יוצא לנו שנחשבו בעיניהם כנכרים. לא ארכו הימים ונזרו על שחיתתם ועל פתם ועל יינם והחזיקו ספריהם כספרי קוסמין ופירותיהם טבלים (חולין יג). ובשר הנמצא בידם אסור ונחשב כזב ח' י' מ' י"ס, ונזרו על חתונם (תוספתא שם פ"ב) וספר תורה שכתבו מין שישרף (גיטין מה:).

נזהרו משמוע דבר או הצי דבר הנוגע במינות. ואף שכמה דברים שהבאנו נאמרו מתנאים מאוחרים, אין זה ראיה כלל שאינם קדומים, כי כן מצאנו כמה מאמרים שהם קדומים בבירור ונמצאם בכך סוירא או בספר קדום אחר ונאמרים מלה במלה בשם תנאים מאוחרים ולא מפני שהם יסודם אלא מפני שהיו כרוגלא בפיהם.

(1) תלמידיו היו תולשים פעם אחת שבלים בשבת, והוכידוהו הפרושים כי לא מיתה בהם, והשיב להם כי זה מותר מצד הרין כשאין לאדם מה לאכול, והדאיה מרור שאכל להם קדש בשעת הדחק והבהנים עושים מלאכה במקדש בשבת ומאמ. י"ב ב' ח'. וכללו של דבר השבת מסורה לכם יאין אתם מסורים לשבת (מארכ. ב' כ"ז). ואמר עוד לבטל גירושיו אשה ונתן טעם כי מראש יעד הקב"ה שהיה קשר האישות קשר של קיימא ולא יהיה לו היתר לעולם. משה בזמנו הוכרח להתיר להם הגירושין מפני קשיוח ערפם (מאמ. י"ט ח').

כל אלה התקונים מכונים נגד היהודים המשיחיים, כי נגד הנמשיכים אחריהם מן האומות לא צריכים לגזור על שחיטתם ועל פתח ועל יינם אחרי שהאיסור היה קיים ועומד מכבר. אך יותר הם התקונים אשר עשו להיות משמרת נגד דעותיהם ומנהגיהם. בראשונה היו אומרים בק'ש גם עשרת הדברות ובטלו אותם מפני תרעומת המינים (1) שלא יהיו אומרים אלו לברם נתנו למשה מסיני (ברכות י"ב. וירוש' שם) ובאמת נאמר כן בשם ישו משיחם שהעיקר הן עשרת הדברות ומצות האהבה (מאמ. י"ט י"ח) וזאת התקנה נתקנה במאה הראשונה למינים כי רבי נתן אשר חי סביב לאמצע המאה ה' דבר ממנה כמו מדבר שנתקן בזמן עכור. עוד תקנו מפני המינין שיהיו אומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד בק'ש בקול רם (פסחים גו.). ענין זאת הברכה הוא קבלת מלכות שמים, ותקנוה הקנאים שאמרו שאין לקבל שום עול מלכות אדם אלא מלכות שמים (הר"ר מאיר פרידמאן במ"ע לספרי ואתחנן ל"א) (2) אבל אמרוהו בלחש מפני שלום מלכות. והנה רבים מן הפרושים נחשדו במינות (ירוש' ברכות פ"ה ה"ג) ואולי מצאו כי יש מן החשודים היו משתתפים שם שמים ושם ישו בקבלת מלכות שמים בלחש, ע"כ תקנו שתהיה הקבלה בקול רם. סביב לסוף המאה הראשונה למינים בדור הראשון אחר חרבן הבית עשו הוספה לברכת מכניע זדים (3) מכונת נגד המינים ונקראת ברכת המינים (ברכות כח:) והקפידו על אמירתה עד ששמו לחק שמי שלא אמרה מחזירים אותו לכדקו שטא הוא מין (ירוש' שם פ"ה ה"ג). וגזרו על הגליונים וספרי מינים שישפרו (שבת ירוש' ובבלי פס"ו ותוספ' פ"א) וגזרו שלא לישא וליתן עמהם בויכוחים ושלא להתרפאות מהם אפילו לחיי שעה (ע"ז כו:) אלא להתרחק מהם תכלית ההרחקה (מכילתא משפטים עם מ"ס פ"ב ע"ז יז.) יען שהמינות מושכת את הלב (ספרי שלח קמ"ו ע"ז כו:) והמשילוה למצורים וחרמים הנוקשים את הנפש ובאמת כמה חכמים נלכדו בה לרגעים כאשר אירע לרבי אליעזר כן חורקנים (ע"ז יז.) ולכן דימה כן אחותו של ר' ישמעאל (שם כז:) ולחנניה בן אחי ר' יהושע וליהודה בן נקוסא ולחכמים אחרים (מדרש קהלת פ" כל הדברים ופ" ומוצא אני) וכל מנהג אפילו של מה בכך" אשר נהגו בהם נאסר ליהודים כדי להרחיב ההרחקה. כמו מנהגם לשחוט לתוך הגומא כדי לאבד את הדרם, כי גם אחרי שנמנו וגמרו לבטל מצות המעשיות עוד החזיקו במצות השיחטה והזחירו מלאכול הדרם (א. ג. מ"ו. כ"ל. כ"ט). ונגד זה גזרו חכמים שאין לשחוט לתוך הגומא מפני שעושה את חקיהם. והנהוג כן צריך בדיקה אחריו (חולין מא. ותוספ' שם פ"ב). וכן גזרו על האומר אינו עובר

(1) הסבה למה נקראו מינים הוא מפני שהם קראו עצמם מאמינים (א. ג. ד' ל"ב וכ"ט) והיהודים קראום בלשון נופל על לשון מינים (מוספא ערך מין), כשם אשר קראו גם מאז לכת דתות אחרת שהאמינה בשתי רשויות.

(2) ניל שהמלות "אלהינו מלך העולם" שאומרים בכל ברכה נתוספו בזמן מאוחר, וזה בזמן שעמדה הברית הקנאים ואמרו שאין לקבל מלכות ביד אלא מ"ש. אבל אצל הקדמונים היתה הברכה בלא מלכות, כמו בא"י למדין חקד, וכן ב"ח ברכות אין זכר ממלכות, וכן אין זכרון בחותם כל ברכה וברכה. ועי' כמה חכמים לא הקפידו לומר מלכות.

(3) ע"י משיב בבבבירים הרביד 92 שהוכחתי מתוספ' שאמרה וכולל של מינים במכניע זדים ישמשע שמכניע זדים קדומה ועשו בה הוספה נגד המינים. ובירוש' תענית פ"ב וברכות פ"ד ז"ל: אם יאמר לך אדם ו"ז הן אומר לו של מינים כבר קבעוה ביבנה: והמונה שאת צמח היה מאוחר (ע"י במד' ותנחומא קרח) שנתקנה אחר ברכת המינים, ועי' אלו גם ברכת המינים כלה הדשה לא יעלו כי אם י"ז, לזה אומר דשל מינים קבעוה ביבנה ור"ל שקבעוה במכניע זדים ויעלה המספר כחוגן. ולפ"ז בראשונה התפלה על הגאולה נכללה בברכה א', ומביא גואל' וגו' ובברכה ז' וגאלנו מחרה' וגו' (בברכה ו') התקע בשופר גדול ומלכות ביד לא נזכר. ולאחר זמן כללו של דוד בבונה ירושלים בלומר שהוסיפו: וכא דוד לתוכה תכין ועיקר הברכה פסקה: ובנה אותה וגו' בנין עולם ולזה נאותה ההימנה בונה ירושלים, ועוד לאחר זמן תקנו את צמח וזה וזה נגד המינים שאמרו שכן דוד כבר בא.



לפני התיבה כצבועים שאף בלכנים לא יעבור. איני עובר בסנדל אף יפה לא יעבור (מגילה כד:). וזה מחשיש מינות. כי כן היה דרך האססים הגמורים והם נחשדו על המינות (ביכורים ח"א 183 מאת הר"ר שמעון סאנשא). וכן יסופר שהמטינים היו נותנים את התפלין על המצח ועל פס ידם, וכנוסח ברכתם היו אומרים: יברוך טובים (מגילה שם) וגם רמזו בתפלתם באופנים שונים על אמונתם בשתוף הנקרא אצלם: שתי רשויות, ונגד כל רמז ממין הזה והדומה לו היו מקפידים בכל עז (ברכות לג:). והשתדלו להראות כי אין ממש בראיות אשר הביאו להם המינים להוכיח השתוף מן הכתובים (1). נגד תלמודו של פוילוס הזהירו באזהרות מופלגות. רשב"ג הזקן כבר הזהיר על החתרשלות מן המעשה כאמרו (אבות פ"א) ולא המדרש עיקר אלא המעשה, נגד דעת פוילוס האומר שאין הזכות בא ע"י המעשה כי אם ע"י האמונה. ועל פוילוס וסיעתו אמרו: הפורק עול והמפיר ברית ומגלה פנים בתורה אין לו חלעה"ב (ירוש' פאה פ"א סנהדרין פ"י ותוספ' פ"ב) כי שלש הענינים האלה היו תמצית תלמודו (יעללינעק בארניעם 1847), וקראו ההולכים בדרכיו מכזיז דכר ה' ומפירי ברית (ספרי שלח ק"ב סנהדרין צט. שבועות יג.). ורבי אלעזר שוודעי אט"ר (אבות פ"ג סנהדרין צד. אדר"ג פכ"ו) המחלל את (הקדשים) [השבת] והמכזה את המועדות והמפיר בריתו של אברהם אבינו והמגלה פנים בתורה אע"פ שיש בידו תורה ומעשים טובים אין לו חלעה"ב. וכדי הוא לרחותו מן העולם (ספרי שם) וזה מכיון נגד פוילוס ותלמודו. באונגליונים ובכתובי פוילוס והשלוחים נמצא שהיו דורשים טעמי המצות ועשו מדותיו של הקב"ה רחמים. ונגד זה עמדו החכמים והחליטו שמצות התורה אינן אלא נזירות (2). וברור הוא שהחליטו כן כגונה מיוחדת. כי החכמים שקנאו קנאה נגד דרישת טעמי המצות הם לרוב חכמי הדורות הראשונים אחרי ייסוד הדת הנוצרית. אחד היה ר"י בן זכאי אשר אמר לתלמידיו בכחיתא המהרה ע"י מי חטאת חייכם לא המת מטמא ולא חמים מטהרים אלא אמר הקב"ה חקה חקקתי נזרה נזרתי אי אתה רשאי לעבור על נזרתי (במ"ר פ"ט) וכן רבי אלעזר בן עזריה אמר: שלא יאמר אדם אי אפשר בגשר חזיר אי אפשר בשעמנו אבל אפשר ואבי שבשמים נזר עלי כך שנאמר ואבריל אתכם מן הגוים להיות לי נמצא פורש מן העבירה ומקבל עול מלכות שמים (ת"כ ס"פ קדושים), וכן ראינו יסבלי המשנה אחרים ג"כ החליטו ככה (סוף מגילה). ונגד זה הלא ראינו שהם עצמם דרשו טעמי המצות, וריב"ז כיחוד חפש בכל עת לגלות הכונה הרוחנית בחקי התורה ולדרוש טעמיה (3) מזה נתבונן כי אזהרתם מכונת רק נגד הדרישה על מנת לסתור המעשה. וע"כ לא היתה

- (1) ע"י סנהדרין (לו. לח.) מכולתא דבחדש פ"ה וע"י בפסרימדות סופרים פ' השירה פ"ד. ובירוש' סנהדרין פ"א דרשו אני ה' ראשון שלא קבלתי מאחר ומבלעדי אין אלהים שאין לי שותף ואת אחרונים אני הוא שאני עתיד למסרה לאחר. וע"י ירוש' ברכות פ"ט ה"א וב"ר פ"ה ושיר פכ"ט. ועוד דרשו שם: ראשון שאין לי אב וכי' ומבלעדי אין אלהים שאין לי בן וע"י עוד בקהלת רבה פ"י יש אחד ובירוש' שבת ספ"ו ודברים רבה פ"י שמע ישראל, אצל התנאים עד סוף המאה ה' למנינם לא מוצאתי רמז למושג השלוש דק מדברים מב' רשויות. ר' שמלאי בירוש' ברכות פ"ט הוא הראשון הרומו על השלוש. המינים הביאו ראיה לרעתם מן הפסוק אל אלהים ה' הוא יודע והוא אמר לתלמידיו שלש תן אחד. מזה נראה שהם רצו להראות השלוש. וכן בקהלת פ"י יש אחד נמצא רבנו. ואולי ההערה הזאת התן קצת אור על מכוונת מבקרי הנוצרים בפנה הזאת כמה שנדלקו בזמן התחלת האמונה בשלוש.
- (2) ע"י ירוש' ובבלי סוף מגילה וז"ל הירוש' אילן דמתרגמין עמי בני ישראל כמו דאנן רחמיין בשמיא כן תהון רחמינן בארעא תורתא או רחילא יתה וית ברה לא תכסון תריהון ביום חד. וביוקרא רבה פכ"ז וד"ר כי תצא דרשו טעמי אלה המצות כן. וע"י מוש"כ להלן בפנים ובתוית' מגלה פ"ה. והר"ר שמעון סאנשא כתב בכתביו ח"א צד 183 דברים מושכלים בענין זה.
- (3) ע"י מכולתא יתרו פ"א משפטים פ"ב פ"ב ופ"ב ב"ק (ע"א: ע"ש.) וירוש' סנהדרין פ"א ה"ג ותוספתא ב"ק פ"ז בכל אלה דרש טעמי המצות.

האזהרה כי אם זמנית. לפני ישראל אהבו החכמים בדרישה זו. כן עשה הלל וממנו ראו תלמידיו וכן עשו. ועתה אם פתאום ינלה לעינינו חלוף בדעתם כפנה הזאת אין זה כי אם מהכרח המאורעות. ובעבור הסבה המכרחת אין מעמד עוד למסוכך, וע"כ נמצא שאותם המעשים עצמם אשר הזהירו עליהם (מגילה שם) נדרשו בזמן מאוחר כלי הקפדה (ויקרא רבה פכ"ז ובכ"ט). כי מעת אשר נצחה תלמודו של פולוס נשתנו הדברים, ומצב היהודים נגד כת הנוצרים לא היה כבתחלה, וגם מאז לא הקפידו עוד על דרישת מעמי המצות. פולוס וסיעתו שמו מגמת פניהם אל האומות ולהמשיך לבם אל תורתם כמלו כל המצות המשישות, וזאת תורתם החליפה תכונתה ובמשך הזמן היתה תורה חדשה אשר לא היה לה דבר עם תורת היהודים רוב אישיה ומנהיגיה היו נכרים ומן אז היה הפרוד פרוז תמים. על כל אלה התיקונים והאזהרות הקפידו מאד, כי לא החזיקו כמותעים אך החזיקו ככופרים כרצון ובדעת וקראו מקדיחי תכשילם ברבים (ברכות יז: סנהדרין קג.) ואמרו עליהם שהם מכירים את בוראם וכופרים בו (שבת קמז. וירוש' שם) ועל אלה המכירים את רבונם ומתכוננים למרוד בו אמרו שא"א אם עוד לא באו רק למדרגה קטנה מן הכפירה סופם לכפור בעיקר. תחלתם שאינם לומדים ואינם עושים ועל ידי כך מואסים באחרים, ושונאים את החכמים, ואינם מניחים אחרים לעשות וכופרים במצות שנאמרו מסיני, וסוף שהם כופרים בעיקר (ת"כ בחקותי פ"ב). כללו של דבר כי בעיניהם לא היו מעשי הכת הזאת יוצאים מן הלב, אמנם חשבו כי אין תכליתם כי אם לפרוק עול התורה, ועל כן קראו חנפים וחנופה ומינות היו שוות אצלם בערכן (1). וכמה קשים הדברים שאמרו עליהם שהם מוקדי עולם באמת שאלו נתן להם רשות היו מוקרים כל העולם כלו על יושביו לשעה קלה (כ"ד פמ"ח), ואם גם הפריזו על המדה בזמנם הנה רוב שנים הגידו, כי בזמנים שונים נתאמתו דבריהם. ואם אינם נביאים בני נביאים הם.

הנה עברו לפנינו רוב התקונים והנזירות שנעשו בכחינת המינים, ורוב האזהרות שהזהירו החכמים ומשפטם הקשה עליהם ועל תהלוכותיהם, אך אין גם אחת מכל אלה אשר אמרו או אשר נאות להאמר על בעלי הכת הזאת אשר תולדתם מהאומות וקבלו עליהם תורת היהודים המשיחיים. את בהתבוננות מועטת ידע כל מבין דבר לאשורו כי כל המאמרים הנזכרים אין להם דבר עם הנוצרים שבאומות רק כלם מכוונים על היהודים המשיחיים אשר חיו בקרבם ונהגו לרוב במנהגי היהודים, נגד אלה היה תרעומתם. מן העת אשר כהשתדלות פולוס היתה תורתם תורה חדשה אשר אין לה דבר עם תורת היהודים, וחיהודים המשיחיים נתמעטו והמעט הנשארים המירו דתם מכל וכל, ורוב בעלי הדת היו מן האומות ומנהיגיה וראשיה מהם, מן העת ההיא לא היתה עוד ליהודים איבה דתית נגד בעלי אמונה הנוצרית, ואם עגמה נפשם על אכדן רבים מבני בריתם ללכת אחרי הדעות החדשות הלא נגד זה הופסה דעתם כי מקצת מיסודי הדת היהודית, מעיקרי הצדק והאהבה וגמילות חסדים וכמה אמונות שלחם נתפשטו בין האומות, ורבים מעמי הארץ אשר לפנים עברו אליהם ונישקעו בדעות נפסדות נמשכו עתה לאמונת אל אחד ולקחו תורת המוסר של היהודים, ואף שנתנו שותף להקב"ה לא חשבו זה כע"ז (ע"י סנהדרין ס"ג, וע"כ בתוס' ובכוזרות ב: בתוס'), כי מן האומות המאמיני בה' אלהי השמים אף אם משתק עמו דבר אחר, ושומר תורת הצדק בין אדם לחברו והרחמים על הבריות ונהרג מחסם וחולך בדרכי המוסר, הוא מלא לפי קבלת הפרושים רצון האל וקיים התורה והמצוה אשר חלק ה' לבני נח (סנהדרין נ"ז). זהו נקרא חסיד ויש לו חלעו"הב (שם קה.), וע"כ היה זה הפסת דעת גדולה ליהודים בראותם כי תורת משה

פלסח לה נתיב בין האומות, וחלק גדול ממנה נתקבל מהם והאמינו באלהותה, ואף לבעבור זה הכדילו בין כלל האומות ובין המינים שבאומות (ע"ז סה.). (1) ובפירוש אמרו כי כל התרעומת אשר היה להם נגד היהודים המשיחיים בטלה נוכח המינים שבאומות כי אלה נחשבו כגד תושב (שם וחולין י"ג.), סוף דבר גראה כי מעת אשר נפרדה דת הנוצרית מדת היהודיה מכל וכל והיו רוב בעליה מן האומות לא היה ליהודים נגדם איבה דתית ותהי להפך כי השתדלו היהודים שלא לתת להם תואנה לתרעומת, וכן יסופר כי בתחלת חדוש הדת הנוצרית עוד היה מנהג בישראל להתענות ביום א' בשבת ולאחר זמן שהנוצרים עשו יום מנוח באהר בשבת אז בטלו היהודים מנהגם כי חששו לתרעומת הנוצרים שלא יאמרו על כי אנו שמחים ביום הראשון הם מתענים (סופרים פ"ז), מן העת ההיא ברכת המינים לא היה לה מעמד עוד, וע"כ החליפו נוסחאתה וקבעוה נגד המלשינים, ואם הנוצרים הראשונים ראו על ברכה זו כרוע עין וחשבו שהיא מכוננת נגדם הנה נתעו תמיד על ידי מלשינים, כי נגד המינים שבאומות לא היה ליהודים איבה דתית, ואולם משכילי היהודים ראו בכל עת בהתפשטות דעות התורה בין האומות הצעד הראשון לקיום היעוד הנשגב כי 'בוא היום אשר יכירו כל יושבי תבל האחדות האמיתית והיה ה' אחד ושמו אחד. אבל צרת עין ושנאת חנם של יחידים גרמו עכוב בדבר ותקות המוכים עוד לא באה כי תחת פשר ושלוש חשבו בכל עת להסיע כעין את הדת היהודיה, והבת קמה באמה. אך לא הבת, כי אם בני משק ביתה, הם נחרו נגד בני האם. אך שוא עצת אדם. כי האם, אם גם זקנה, לא חדלה תת כחה, עוד כאורה רענן תנוב בשכיבה ויותר מבאי כחו השכיל ישו משיחם על הדבר בדברו מנצחיות תורתנו לאמר: גם שמם וארץ יעברו ויחלופו אך אות אחד מן התורה לא יפול ארצה.

### פרק עשרים וחמשה.

חרבן הבית.

בין מחלוקות ומריבות מדיניות ודתיות עברו העשיריות האחרונות לימי הבית, והן החיישו חרבנו וחרבן ארץ יהודה ועמה. אמנם רושמי מפלתם כבר נראו לפני זה. עוד כל ימי היורדות היתה יהודה ממלכה נכבדת בעיני העמים סביבותיה וכן היתה בעיניה, אף כי רשות רומי עליה. אבל מיום מות היורדות נפלה ממשלתו לרססים והבאים אחריו לא היו כי אם כלי חסם ביד הרומיים. שבט רומי ינוח על גורל ישראל ויאנחו תחת עקת נציביה, והמושלים המדומים לבית היורדות לא יכלו להושיע. חסם נוגשים גבר יום יום והכבירו עליהם עול המסים עד כי לא יכלו לנישוא. הנציבים השואפים להונס חסמו את העם בשלוח יד בכל קנינם ורכושם. בענייניהם הדתיים והדיניים התערבו וקצרו את כח הסנהדרין. ואהרי מות ר"ג הזקן (פאה פ"ב מ"ו), ואולי כבר בסוף ימי חייו הוכרחו לעזוב מושכם בלשכת הגזית וישבו בחנות (סנהדרין מ"א), וזה התמיד כל ימי ר"ש בנו (כריתות ח.), הם הפקידו גם העבירו כהנים גדולים כפי הנדרש לבצעם, ומוכן מעצמו כי לא אל הכשרון כי אם אל הבצע שמו עין ולב. ואף ע"כ רוב הכ"ג אשר מנו בעת ההיא היו בעלי חסם כמו ממניהם (פסחים נ"ז). המצב הרע הזה היה סבה כי כשל כח הסכל, והתעוררה קנאת העם והתלהטה מרידה

(1) ראיתי להעיר פה על מאמר יקר במ"ע החדשי של דרעץ משנת 1870 חדש מאי עד 238 מאת הר"ר דוד אופנהיים הכולל בקרת על ספרו של רינאן מתולדות השלוחים וביחוד על מה שהעתיק שם דברי הר"ר יעקב עמדין בהנהגותיו לסדר עולם אשר יצא לאור בהאמבורג שנת תק"י.



אשר אין משלה בדברי הימים לעמים הקדמונים. אולם יען כי המרידה לא הונחה בלב אחד ובדעה אחת, ופרצו מריבות וקשטות ביניהם חרשות לבקרים ע"ב לא הצליחה, משכרון קנאתם היו נבוכים ולא ידעו מה זמן מסוכן כזמנם דורש מאתם. המבוכה הזאת היתה בעוכריהם ובעוכרי תקותם, רבבות אלפי נקיים ואינם נקיים נפלו לרגלה חללים, היא גרמה כי נצחום הרומיים נצח תמים, כי כבשו כל ערי המצודות ביהודה ושמם ארצם לשממה כי היתה ציון וירושלים למעי מפלה, ונשרה באש מקדש ה' והתפורו היהודים לארבע רוחות השמים.

כאש להבה אחזה המרידה כל הלבבות יחד. קצינים ודלת העם חכמים והדיוטים כלם היו בקושרים. אכן שארית קטנה מן החכמים ורוכס מבית הלל הנוחים והעלובים לא טחו עיניהם מראות ולבם מהבין כי לא יהיה לחם תקומה בפני הרומיים. הם השכילו השכל וידוע את כל תוקף שונאיהם אשר כלם מלומדי מלחמה וידועי קרב, ונוכח עטם מה נחשבו היהודים עם בזוי ושסוי עם פרוז מפחלוקות אשר כוחותיו המובים נחלשו משנאת חנם (יומא פ.). בעגמת נפש הביטו גם על הסכסוכים בעינים הרתיים כעת ההיא. על פרוז היהודים המשיחיים אשר נטו מאמנות אבותם ביחודו של עולם והפרו ברית כשר ושבת וכל המצות המעשיות שבתורה (איכה רבתי פ' איכה ישבה), גם מפחלוקות הכתים היו להם לראבון רוח כי שנו את מעמם מאשר היו לפנים, כי לא עוד ככראשונה מונהגות בנחת וכאהבת האמת והשלום, אמנם השינו גבולות היושר, ובית שמאי הפכו השלום ללענה וריב ומדון נשאו ראש. כמראות האלה ראו המשכילים כי כלה ונחרצה מפלתם, וכפו ראשם לפני הנטל הנורא אשר נטל ה' על ישראל. אמנם לא התיאשו כלה, אך קוו כי שארית הפלטה אשר נשארה היא השארית אשר ה' קורא לתת קיום לאומה הנחלאה ולתורה; לא בכח ולא בחיל כי אם ברוח. האותיות אשר ראו והגידו לאחר כאו במהירות נוראה ועם מפלת ציון וירושלים נכבה הרשף האחרון מחפשייתם המדינית, אבל בעזרת מקדש נצלו התורה והדת מתוך ההפכה.

אמנם אם נס אמת הוא כי שרידי החכמים הצילו את התורה לדורות הבאים ככל זאת אין להכחיש כי המאורעות האחרונים פעלו תעצומה גדולה על התורה שבע"פ. הלא מספר רב מן החכמים אבדו בחרב וברעב ובשבי ובכזה, והם היו נושאי התורה שבע"פ ואין יתכן כי בהכשל עוזר שלא יפול גם העוזר וכי כאבדן רבים מנושאייה שלא יהיה זה נזק לתורה שבע"פ? אבל באמת כן היה. וכבר בדור הראשון אחר החרב התאוננו על אבדן חכמת החכמים בסכת המאורעות והתלאות (סוטה פט.). והחכמים המתונים אשר לא כהתה עינם מראות אחרית דבר מראשיתו הבינו מראש כי הסכנה קרובה לתורה שתשכח. רבן יוחנן בן זכאי אחד מתלמידי הלל ובקי בתורה ובחכמה (ירושלמי נדרים פ"ה ה"ז סוכה כח.) ועמים במצות (ירושלמי ברכות פ"ב ה"ג) ואוהב השלום עם כל אדם (ברכות יז) וגמנה עם הסנהדרין בימי הבית (סנהדרין מ: מרביץ תורה לרבים ברחובות עיר (פסח ס כו.) ובבית מדרשו הגדול (איכה רבתי פתיחה) אחד מיועצי השלום עם הרומיים (גיטין נז.) ודורש בשבח השלום בין אדם לחברו ובין עיר לעיר ובין אומה לאומה ובין ממשלה לממשלה ובין משפחה למשפחה (מכילתא יתרו פ"א), האדם הנדול הזה! הכיר כי במאורעות חהווים בזמנו מונחת סכנה גדולה לקיום התורה שבע"פ, ובלב דואג התאונן: כי עתיד דור אחר לטהר את הטמא אשר אין מקרא מן התורה לטוטאתו (סוטה כז.). ואין ספק כי בהתאוננו כן היו לנגד עיניו כל הסכנות

(1) פעולת ריבוי העיקרית היתה לאחר החרב. ובתהלת ח"ב מחבורנו הזה נידח מקום לזכורנו, ופה נזכיר רק מה שנהנין לדעת עתה ביחסו לסוף ימי הבית וחרבנו.

האורכות לתורת הפרושים. משונאים חרישים גם ישנים הם הצדוקים והיהודים המשיחיים כי אלה ואלה כתבו על דגלם איבת עולם לתורה שבע"פ. דאנתו מפני הצדוקים צדקה יען כי בסוף ימי הבית עוד הפעם נשאוראש ועמדו בכהנה גדולה (תוס' פרה פ"ב) והציקו לפרושים כיוכחים לחלוק על תורתם (ב"ב קטז. מנחות סה: ידים פ"ד מ"ו) וכמו כן צדקה דאנתו מפני היהודים המשיחיים כדעתו כי בימיו היה למינות כח המושך בקרב היהודים. ואף לפוקה לא מעט היו בעיניו המחלוקות בין הפרושים עצמם, אשר התעצמו בימי המרידה יען כי תלמידיו ב"ש החזיקו ידי הפריצים יותר מב"ה, ע"כ גם הם הוחזקו במחלוקתם מאת הפריצים. כל אלה הדאנות לשכחת התורה שבע"פ עוד התנכרו בלב ריב"ז בשומו עין אל תבונת זאת התורה, אשר היא רק נשואת הזכרון וקיומה תלוי בקיום נושאה. ואיככה לא ידאג פן תתמעט ותשכח מעט מעט בעת שנושאה ודורשיה מתמעטים והולכים ונכשלו בחרב ובלהבה ברעב ובשבי, ובראותו עוד כי רובי התורה הזאת פורחים באויר ואין להם מקרא מן התורה שיסמכו עליו? כל זה היה ענין לרכן יוחנן לענות בו את רוחו. ואף על כן התאמץ ככל מאמציו כח להתעורר נגד כל הנזקים האלה. ולהתנכר עליהם ביכולת ידיו. כראותו בסוף ימי המצור כי מפלת ירושלים קרובה עשה תחבולה להמלט מתוך השעורה. הפצו הצליח בידו בעזרת תלמידיו ואוהביו וימלט משערי העיר חוצה ובאין נזק השיג מערכות האויב ויעמוד לפני אספסיאנוס שר צבאות הרומיים בעת ההיא. השר הזה ידע מאד את מצב הדברים בקרב ירושלים הנצורה. וידע מי הוא מיועצי השלום או למלחמה. וגם ידע כי ריב"ז לא היה בקושרים אך יעץ תמיד לשלום אף ע"כ היה נכבד בעיני אספסיאנוס אשר קבלו בחן ובחסד והבטיחו לעשות כל מבוקשיו אשר יבקש מלפניו. והנה אין ספק כי היה יכול להשיג בעת ההיא חריות וזכויות רבות, אבל לא היה עינו ולבו נשואים לכל הטובות המדיניות וענינים זמניים. כי אם דאנתו על דבר שכחת דתוה היא שמה מלין בפיהו והיא הניעה מבקשו. וע"כ רק הדבר היותר נחוץ לקיום הדת אותו היה מבקש, והוא שיתן לו רשיון לקיים דרישת התורה ולקבץ תלמידיו ליבנה ולהעמיד שם בית המדרש (גימין נו). ולקבוע מקום תפלה ושלא יופרעו מלכת בדרכי התורה ומצותיה (אדר"ב פ"ד).

והנה כאשר היתה היראה משכחת התורר שבעים הסבה המניעה לבקש ריב"ז מלפני אספסיאנוס והתעוררות להשתדלותו ולפעולתו מעתה, אף כן מלאה היראה הזאת את לב חכמי דורו הנשואים והעירה את רוחם לבקש הדרך להשיג בו את קיום התורה שבע"פ שלא תשכח ושללא תנוצח ממגדליה. זה הדרך מצאו החכמים חשירדים מתוך ההפכה מיד אחר החרבן. ותהי ראשית פעולתם לקבץ ההלכות אשר היו בזכרונם להצילן מנישה, ולא לבד הלכות בדברים הנוהגים בכל מקום ובכל זמן. אמנם גם הלכות אשר אין להן מעמד עוד אחר החרבן, ולמקצת חכמים היה עיקר עסקם בהלכות כאלה ובסידורן. בהלכות המקומות האלה חקרו ודרשו לדעת טעמן וסבתן ולהבין תולדותיהן. אולם לשכר כח ההתנגדות לתורה שבע"פ השתדלו להראות מקור לעקריות ההלכות כלן בתורה הכתובה. אך להשיג זה הורחבו דרכי המדרש הרבה יותר מאשר היו לפניו. זאת ההרחבה והכנה והוסדה מן החכמים השרירים וביחוד בבית מדרש של ר' נחוניא בן הקנה ונחום איש גמזו והשיגה שלמותה על ידי תלמידיהם ר' עקיבה ור' ישמעאל. על פי דרכם הצליחו לדרוש על כל קוץ וקוץ שבתורה תלי תלים של הלכות והראו לכל המון ההלכות תוצאות מתורת משה. וע"כ עתה לא היתה התורה שבע"פ עוד תורת הזקנים ולא—כאשר קראה מנגידה—מצות אנשים מלומדה. אמנם בהיות יטודה כתורה, היה לה עודד התקים והמשפטים הכתובים בתורה, ובאמנתם נאמרישם

הוא הפירוש המכוון כאמת בדברי הכתוב הלא בצדק יכלו לסתור מענת מנדי  
התורה שבע"פ לאמר אליהם כי תורחם איננה חדשה אשר נדו אנשים מלב.  
אמנם היא הכונה הראשונה בדברי הכתוב. עתה נבין המראה אשר נפגוש  
בדור הראשון אחר החרבן אשר פתאום מתרחב מדרש התורה לכלי חק,  
ונדעה כי לא לבד שהגיעה למדרגה חדשה אמנם הגיעה גם למדרגת שלמותה.  
אין מקום אתי פה לדבר מכל פרט ופרט מן הבחינות הכוללות אשר רמזו  
עליהם ברמז מעט, אך בהגיענו לדור שאחר החרבן יתבררו הדברים ויתפרשו  
בראיות מכריחות. ואמנם ננענו בהם פה בקצה מטה חקירתנו למען נכיר התעצומה  
הנדולה אשר העצימו המאורעות בסוף ימי הבית וחרבנו על התורה שבע"פ,  
ונראה בעינינו כי עם אושר האומה הזמני לא אבדה המורשה הרוחנית אשר  
ירשו מאבותיהם, ותהי להפך כי עתה כל הכחות הטובים התאחדו לכונן את  
המורשה הזאת להחזיק יתדותיה ולהרים קרנה ולהקדישה קודש.  
אז היתה התורה שבע"פ מטרת מעייניהם. לה נדכו מאמצי כחם חייהם  
ומאודם. והיא תקותם והיא תהלתם. החפץ לעבדה ולשמרה קסנעי הזמן  
והמכשולים מצד מנגידה היה חזק ואמיץ בקרבם מאין משלו בזמנים לפנייהם  
ולאחריהם. זכרון פעולתם הזאת והתכלית אשר השיגו על ידה היה קרש לכל  
הדורות הבאים. הוא היה כוס תנחומים בידם בכל התלאות הנוראות אשר  
מצאום בארצות נפוצותיהם; אבל הזכרון הזה יתן בידינו גם המדה לפעולותינו.  
כמוהם בן אנחנו לא נשמץ יד בצלחת אם המאורעות והתלוכות העתים מבקשים  
עבודתנו על אדמת זאת התורה המורשה לנו מאבותינו, לפי התלוכות האלה  
ולפי החליפות אשר משכו אחריהן, נכונן אשורינו על אדמת הקדש הזאת.  
כי אז מעל לערמות העפר אשר נצברו עליה ברוב הימים רוח הרת היהודיה  
תחדש נעוריה ותעלה אבר כנשרים, כאשר גם בימים ההם עלתה לחיים חדשים  
מתוך חרבות ירושלים.